

جنگِ نائنہ آزاد

اقبال

اور اُس کا

عہد

الادب، لاہور

# اقبال اور اُس کا عہد (مضامین)

## جگن ناتھ آزاد

Download Link

<https://www.taameernews.com/2019/04/iqbal-aur-uska-ehad-pdf.html>

# اقبال اور اس کا عہد

جگن ناتھ آزاد

---

الادب، اہموز

---

اقبال

ای

اُس کا عہد

پہلا پاکستانی ایڈیشن : ۱۹۷۷ء

ناشر : مڈلر مصطفیٰ احمد

مطبع : ندرت پرنٹرز، لاہور

نیا ایڈیشن : ۱۹۸۹ء

( اپنی کتابوں کے حقوق اشاعت مرحمت فرمانے پر ہم مصنف کے شکر گزار ہیں )

سولہ ایجنٹ

**قوسین**

خان چیمبرز، مولچند سٹریٹ

انارکلی لاہور

## اپنے اساتذہ کرام

ڈاکٹر شیخ محمد اقبال (مرحوم) ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ،  
سید عابد علی عابد (مرحوم) صوفی غلام مصطفیٰ تبسم اور  
پروفیسر علم الدین سالک (مرحوم)

## کے نام

گفتش : ذرہ بہ خورشید رس بہ گفت : محال  
گفتش : کوشش من در طلبش بہ گفت بہ رست

غالب

## اقبال اور اس کا عہد

ان تو سیسی لکچروں کا مجموعہ ہوا اقبال کی شاعری کے متعلق  
جموں و کشمیر یونیورسٹی کی دعوت پر لکھے گئے۔

جگن ناتھ آزاد



## ترتیب

انتساب ، ۵

حرفِ اول ، ۹

شعرِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر ، ۱۵

اقبال کے کلام کا صوفیانہ لب و لہجہ ، ۵۳

اقبال اور اس کا عہد ، ۹۳

کتابیات ، ۱۳۱

# حرفِ اول

(یہ سطور کتاب کے دیباچے کے طور پر نہیں بلکہ سامعین کے سامنے پڑھنے کے لیے لکھی گئی ہیں)

جہوں و کشمیر لوہنی درستی کا میں تیرے دل سے شکر گزار ہوں جس کی دعوت پر مجھے یہ موقع ملا ہے کہ میں شاعر مشرق حضرت علامہ اقبال کی شاعری کے متعلق اپنے خیالات آپ کے سامنے رکھوں۔ اقبال کا کلام فکر و معانی کا ایک سمندر ہے جس سے تشنگانِ علم و ادب مسلسل اپنی پیاس بجھا رہے ہیں۔ ان تشنگانِ علم و ادب کا تعلق کسی ایک ملک یا ایک خطے سے نہیں ہے۔ ہندوستان کے باہر بھی علامہ اقبال کی تصانیف پہنچی ہیں اور دنیا کی متعدد زبانوں میں ان کا ترجمہ ہوا ہے۔ برصغیر ہندوستان کو اقبال کی جنم بھومی ہونے کا فخر حاصل ہے اس لیے اقبال کے بارے میں جتنی کتابیں اس برصغیر میں لکھی گئی ہیں اتنی باہر نہیں لکھی گئیں۔ مختلف نقادانِ علم و فن نے اقبال کو اپنے اپنے انداز سے خراجِ تحسین بھی ادا کیا ہے اور ان کی شاعری کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ میں ان نقادوں کی تصانیف کے بارے میں یہاں کچھ زیادہ تفصیل سے کہنا مناسب خیال نہیں کرتا۔ میں نے جب سے ہوش سنبھالا ہے اور علامہ اقبال کی شاعری سے مجھے شغف ہوا ہے یہ کہنا ہے، جن

کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، میرے پیش نظر رہی ہیں اور میں نے اُن سے بقدر استطاعت فیض اٹھایا ہے۔ لیکن یہاں اس خلشِ دل کو ظاہر نہ کرنا بھی اظہارِ حقیقت کے خلاف ہوگا کہ بعض نقادانِ فن اقبال پر قلم اٹھا کر اقبال، اردو ادب اور برصغیر ہندو پاکستان کے ساتھ بے انصافی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اقبال کیا تھے اور ان کا پیغام کیا تھا، یہ تو میں شاید چند لفظوں میں یا ان مقالات میں، جو میں آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں، بیان نہ کر سکوں لیکن یہ ضرور کہہ سکتا ہوں کہ اقبال کو جب ہم چمِ حقیقت سے ان کی نظم و نثر کے آئینے میں دیکھتے ہیں تو اکثر و بیشتر بغیر صحت مند نظریات سے، جو ان کے کلام کے ساتھ وابستہ کر دیے گئے ہیں، ان کا قطعی کوئی تعلق نظر نہیں آتا اور ہمارے ادب کی بد قسمتی یہی ہے کہ اقبال اپنے قدر دانوں کے ہاتھوں کچھ اس غلط انداز میں پیش ہوئے ہیں کہ عامۃ الناس میں اقبال کے متعلق غلط فہمیوں کی خلیجِ وسیع سے وسیع تر ہوتی چلی گئی۔

تقسیم ہند کے بعد جہاں پاکستان نے اقبال کو اپنائی بیرو قرار دیا وہاں ہندوستان نے اقبال سے ایک طرح کی بے اعتنائی برتی۔ یہ بے اعتنائی انہیں غلط فہمیوں کا نتیجہ تھی جو پرستارِ اقبال نے اقبال کے بارے میں پیدا کی ہیں اور ابھی تک جن کا سلسلہ جاری ہے۔

اسلام کی محبت اقبال کے رگ و ریشہ میں رچی ہوئی تھی۔ یہ کیفیت اقبال کے کلام میں اول سے آخر تک نمایاں ہے لیکن یہ اقبال اور کلامِ اقبال سے بے اعتنائی برتنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، نہ ہی اس بنا پر ہم اقبال کے نظریات کو ود کرنے کا حکم صادر فرما سکتے ہیں۔ ملٹن اور ڈانسٹے عیسائیت کی محبت سے سرشار تھے اور اسی داس

اور رابندر ناتھ ٹیگور کے کلام میں ہندو دھرم سے عشق بے پایاں کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ عشق مذہب عشق بنی نوع انسان تک پہنچنے کا ایک صالح ذریعہ ہے۔ ان دونوں میں اگر دیکھنے والوں کو تضاد نظر آئے تو اسے کم نظری کے سوا اور کس بات پر محمول کیا جاسکتا ہے ؟

اس سلسلے کا پہلا مقالہ ”شعر اقبال کا ہندوستانی پس منظر“ اقبال کے بارے میں مذکورہ غلط فہمی کو دور کرتے اور اس حقیقت کو بے نقاب کرنے کی ایک کوشش ہے کہ اقبال ہندوستان کے لیے اتنے ہی باعصب و افتخار شاعر ہیں جتنے غالب، میر، تللی داس، نذرا لاسلام اور رابندر ناتھ ٹیگور۔ جہاں تک بلا ضرورت، تفصیل میں جانے کا تعلق ہے اقبال اس کے متعلق خود ہی فرما گئے ہیں :

صاحب ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے

گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سُرِش

اقبال کے ساتھ ایک اور بے انصافی یہ ہوئی ہے کہ پرستارِ ان کلام اقبال نے اقبال کی شاعری کا تو مطالعہ کیا لیکن وہ ان کی نثر کو بڑی حد تک نظر انداز کر گئے۔ اقبال نے نثر میں کم نہیں لکھا : ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء (۱)“ اور ”اسلامی تفکر کی تشکیلیں جدید (۲)“ دو ایسی کتابیں ہیں جن کا مطالعہ کیے بغیر کلام اقبال کے مفہوم کے کما حقہ، آگاہی نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ اقبال کے خطوط ہیں جو انہوں

(1) The Development of Metaphysics in Persia.

(2) Reconstruction of Religious Thought in Islam.

نے مختلف موضوعات پر ملک کے مختلف علم دوست حضرات کو لکھے۔ ان خطوط کا مطالعہ اقبال کے شاعرانہ ارتقاء کو سمجھنے کے لیے بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ مثنوی "اسرارِ خودی" کا دیباچہ، جو مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں شریک کتاب تھا، اب نئے ایڈیشنوں میں نظر نہیں آتا۔ نہیں کہا جاسکتا کہ علامہ مرحوم نے بعد کے ایڈیشنوں سے یہ دیباچہ حذف کر کے نئی نسلوں کو اس کے مطالعے سے کیوں محروم کر دیا۔ میں اب بھی یہی سمجھتا ہوں کہ اس دیباچے کا مثنوی کے ساتھ اشاعت پذیر ہونا بہت ضروری ہے کیونکہ اس کا مطالعہ مثنوی کے مفہوم و مطالب کو سمجھنے کے لیے بہت کام دے سکتا ہے۔ چونکہ اس دیباچے کا تعلق اقبال کے نظریۂ تصوف سے ہے اس لیے اپنے مقالے "اقبال کے کلام کا صوفیانہ لب و لہجہ" میں میں نے اس دیباچے کے بہت طویل اقتباسات نقل کیے ہیں۔ اسی طرح ان خطوط کو، جو اقبال نے اپنے نظریۂ تصوف کے متعلق حضرت اکبر الہ آبادی، خواجہ حسن نظامی اور مہاراجہ سرکشن پرشار کو لکھے مکمل طور پر اپنے مقالے کا جزو بنایا ہے۔ مجھے احساس ہے کہ یہ اقتباسات بہت طویل ہیں لیکن چونکہ اقبال کے یہ نثر پارے قریب قریب نایاب سمونے کی وجہ سے ہماری نئی نسل کی آنکھوں سے پوشیدہ ہیں اور ان کے بغیر اقبال کی شخصیت کا جائزہ لینا ممکن نہیں اس لیے انہیں مکمل صورت میں پیش کرنا میں نے ضروری سمجھا۔

تیسرا مقالہ "اقبال اور اس کا عہد" ہے۔ ہر بڑا شاعر جہاں اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے وہاں وہ ماحول کو متاثر بھی کرتا ہے۔ اقبال اس عہد میں پیدا ہوئے جسے انیسویں صدی کے وسط کی فکری اور سیاسی بغاوت نے جنم دیا۔ اقبال کی ساری شاعری پر اس فکری اور سیاسی بغاوت کی چھاپ موجود ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اقبال

کی چھاپ بھی اس ماحول پر پوری تابانی کے ساتھ نظر آ رہی ہے۔ اقبال نے ہر صحت مند روایت کا دامن مضبوطی سے تھاما لیکن تقلید کو اپنا ایمان نہیں بنایا :

اگر تقلید بودے شیوہ خوب

پیہمیر ہم رہ اجہ راد رفتے پیام مشرق

اقبال کا کلام بیک وقت ایک روایت پرست اور روایت سے باغی شاعر کا کلام ہے۔ اسلام کے متعلق فلسفیان اسلام نے جو مشکافیاں کی ہیں اقبال نے انہیں چربا راہ بھی بنایا اور ساتھ ہی اس امر کا اعتراف بھی کیا کہ میری زندگی کا زیادہ تر حصہ یورپی فلسفے کے مطالعے میں گزرا ہے اور اس فلسفے کی روشنی میں میں نے اسلام کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اپنی عمر کے آخری حصے میں وہ دو کتابیں لکھنے کا ارادہ کر رہے تھے : ایک تو انگریزی میں طویل نظم جس کا نام انہوں نے (The Forgotten Prophet) تجویز کیا تھا اور دوسری کلام الہی کی تفسیر علوم جدید کی روشنی میں۔ اگر بے وقت موت ان کے ارادوں کی راہ میں حائل نہ ہو جاتی تو ظاہر ہے کہ وہ تفسیر کلام الہی کی ان تفسیروں کا محض عکس نہ ہوتی جو اس وقت ہمارے علم و ادب کے خزانے میں موجود ہیں۔

جگن ناتھ آزاد

# شعراقبال کا ہندوستانی پس منظر

یہ ہندوستانی ادب کی بدقسمتی ہے کہ نقادوں اور سیاست دانوں نے علامہ اقبال کی ہر گہر شخصیت کو مختلف خانوں میں تقسیم کر کے اُس حقیقت پر پردہ ڈال دیا ہے جس کی تابانی سے آنے والی نسلوں کے دماغ روشن ہو سکتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے نہ صرف ہمارے سماجی اندھیرے بڑی حد تک دور ہو چکے ہوتے بلکہ ان کی جگہ ایک ملک گیر تابانی لے چکی ہوتی اور تمدنی اعتبار سے ہم اس منزل سے کہیں آگے ہوتے جہاں اس وقت ہم موجود ہیں۔

اقبال کی شخصیت ایک جلوہ صد رنگ بلکہ جلوہ ہزار رنگ کا مرقع ہے لیکن کوتاہ بین نگاہوں نے صرف ایک ایک پہلو کو دیکھا اور وہ بھی نامکمل طور پر۔ اگر ایک پہلو پر بھی پورے خلوص اور جامعیت کے ساتھ نظر ڈالی جاتی تو ہندوستان کی تمدنی فضا آج سے بہت مختلف ہوتی۔

اقبال کے ملکی نظریات کے متعلق سب سے بڑی غلط فہمی کی بنیاد صرف یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت کا جائزہ لیتے وقت ہمیشہ ہم اپنے خود ساختہ سیاسی پیمانوں سے کام لیتے رہے ہیں۔ بعض حلقوں کی طرف سے اقبال کو کچھ اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ دوسرے حلقوں میں یا اقبال کو ایک غیر ملکی یا غیر وطنی نوعیت کا کام تصور کر دیا گیا ہے حالانکہ اگر معتز ضیہ اقبال کا ذکر اوروں کی زبان سے سننے کے عوض خود

اقبال کے کلام کی جانب رجوع کرتے تو یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی کہ اس عنصر کی تبدیلیاں، جسے ہم قومی پس منظر کے نام سے منسوب کرتے ہیں، کلامِ اقبال کے صفحات میں قدم قدم پر پکھری ہوئی ہیں اور ۱۸۵۷ء سے لے کر جب کہ ہماری شاعری میں پہلی بار سیاسی شعور کی جھلکیاں نظر آئیں، آج تک شاید ہی کوئی اردو یا فارسی کا ہندوستانی شاعر ایسا نظر آئے جس نے قدیم بھارتی سنسکرتی کو اس احترام کی نگاہ سے دیکھا ہو جس سے علامہ اقبال نے دیکھا ہے اور اس سے اس قدر نہیں حاصل کیا ہو جس قدر اقبال نے کیا ہے۔

ہندوستان اور اس کے تمدن سے وابستگی کا مطلب جو حضرات محض بیکار قسم کی نعرہ بازی سمجھتے ہیں یا اس کے معنی یہ سمجھتے ہیں کہ ہم آگے کی جانب قدم بڑھانے کے عوض پیچھے کو چلنا شروع کر دیں یا ہندوستانی تمدن کا شور مچا کر ہم اپنے ملک کی اس خوبصورتی کو ختم کر دیں جو گلابائے رنگ رنگ کی صورت میں ہمارے وطن عزیز کے چہستان میں نظر آ رہی ہے تو مجھے اندیشہ ہے کہ ایسے حضرات کو کلامِ اقبال میں ہندوستان سے وابستگی کی تصویریں نظر نہ آئیں گی لیکن اگر ہندوستانی تمدن سے مراد عظیم قومی، وطنی اور مذہبی روایات ہیں، وہ فلسفہ ہے جو وید، اپنشد، رشیوں، مینیوں، فیثروں اور درویشوں کے اقوال اور سیرۃ کی صورت میں ایک قیمتی ورثے کے طور پر ہم تک پہنچا ہے تو اس قیمتی ورثے سے اقبال کی محبت بلکہ عشق بے پایاں ان معترضین کی آنکھیں کھول دینے کے لیے کافی ہے جو ذکرِ اقبال کو محض ایک ہوا سمجھے ہیں۔

کلامِ اقبال میں ہندوستانی پس منظر کو تلاش کرنے کے لیے دور جانے کی ضرورت نہیں۔ ”بانگ درا“ کے دیباچے وغیرہ کے صفحات کے بعد جب پہلے ہی صفحے



پر ہماری نگاہ جاتی ہے تو ”ہمالہ“ کے عنوان سے نظم اس امر کی غمازی کر رہی ہے کہ اگرچہ یہ نظم محاکات کا ایک دلکش نمونہ پیش کرتی ہے لیکن دراصل شاعر نے اس کے ساتھ جو مقصد وابستہ کیا ہے وہ ہندوستان کے اس دور تمدن سے دلہستگی کے سوا اور کچھ نہیں جو ہزاروں برس پہلے دنیا کے پردہ تہذیب پر ایک تختی بن کر جگمگایا تھا۔ اقبال ہمالہ کے اس دور کی صرف داستان ہی نہیں سننا چاہتے جب ہمالہ کا دامن مسکن آباؤ انسان بنا بلکہ یہ آرزو بھی بیتابانہ ان کی زبان پر آگئی ہے کہ :

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

یہ علامہ اقبال کی ۱۹۱۷ء کی نظم ہے۔ قریب قریب یہیں سے شاعر مشرق کی شاعری کی ابتدا ہو رہی ہے۔

اسی کتاب ”بانگِ درا“ میں نواشعار کی ایک نظم نظر آتی ہے ”صدائے درد“۔ یہ دراصل پچیس اشعار کی نظم ہے جس کے آخری سولہ اشعار ”بانگِ درا“ میں شامل اشاعت نہیں ہیں ان سولہ میں سے چند اشعار بغیر تمہید و تبصرہ کے آپ کی خدمت میں پیش کروں گا :

پارے چل مجھ کو پھر اے کشتی موجِ انک  
اب نہیں بھاتی یہاں کے بوستان کی بہک

ہاں سلامِ آخری اے مولدِ گوتم مجھے  
اب فضا تیری نظر آتی نہیں محرم مجھے

الوداع اے مدفنِ بھویری اعجاز دم  
رخصت اے آرام گاہِ شکرِ جادو رقم

الوداع، اے سیرگاہِ شیخ شیراز، الوداع

اے دیارِ بالمیکِ نکتہ پر داز الوداع

الوداع اے سرزمینِ نائکب شیریں زباں

رخصت اے آرام گاہِ چشتی عیسیٰ نشاں

اب اس کا سبب بھی اقبال ہی کے الفاظ میں سنئے :

دُورِ الفت سے مرے اہل وطن غافل ہوئے

کا رزارِ عرصہ ہستی کے ناقابل ہوئے

اپنی اصلیت سے ناواقف ہیں، کیا انساں ہیں یہ

غیر اپنوں کو سمجھتے ہیں، عجب ناداں ہیں یہ

جس کا اک مدت سے دھڑکا تھا وہ دن آنے کو ہے

صفحہ ہستی سے اپنا نام مٹ جانے کو ہے

دل خریں ہے جاں رہیں رنج بے اندازہ ہے

آہ اک دفتر تھا اپنا، وہ بھی بے شیرازہ ہے

امتیازِ قوم و ملت پر مٹے جاتے ہیں یہ

اور اس الجھی ہوئی گتھی کو الجھاتے ہیں یہ

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی

کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی

روح کا جو بن نکھرتا ہے اسی تدبیر سے

”آدمی سونے کا بن جاتا ہے اس اکیر سے“

رنگِ زمیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں  
خونِ آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں

وصلِ مجربِ ازل کی ہیں یہ تدبیریں سبھی

اک بیاضِ نظمِ ہستی کی ہیں تفسیریں سبھی

ایک ہی مے مے اگر ہر چشمِ دل مخور ہے

یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہے؟

اس کے فوراً بعد ہی ”بانگِ درا“ میں جو نظم ہے اس کا عنوان ہے ”آفتاب“ ترجمہ

گائیتری۔ اس نظم کے ذکر سے یہ دکھانا مقصود نہیں کہ اقبال نے گائیتری منتر کا اردو

نظم میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ تو سامنے کی بات ہے۔ یہاں میں زیادہ اہم ذکر اس نثر کا

سمجھتا ہوں جو اقبال نے اس نظم کی تمہید کے طور پر لکھی۔ آج چونکہ یہ نثر پارہ اقبال کی

تصانیف سے مفقود ہے اس لیے اسے مکمل صورت میں درج ذیل کیا جاتا ہے۔

مذکورہ نظم مع شذرہ تمہیدی ”مخزن“ میں شائع ہوئی تھی۔ ملاحظہ فرمائیے:

## آفتاب

(۱۹۰۲ء)

### شذرہ تمہیدی

ذیل کے اشعار گزیدہ کی ایک نہایت قدیم اور مشہور دعا کا ترجمہ

ہیں جس کو گائیتری کہتے ہیں۔ یہ دعا اعترافِ عبودیت کی صورت میں

گویا ان تاثرات کا اظہار ہے جنہوں نے نظامِ عالم کے حیرت ناک

مظاہر کے مشاہدہ سے اول اول انسان ضعیف البنیان کے دل میں  
 ہجوم کیا ہوگا۔ اس قسم کی قدیم تحریروں کا مطالعہ علمِ مل و نخل کے عالموں  
 کے لیے انتہا درجہ کا ضروری ہے کیونکہ ان سے انسان کے روحانی نمو  
 کی ابتدائی مراحل کا پتا چلتا ہے۔ یہی وہ دعا ہے جو چاروں دیدوں  
 میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے اور جس کو بہمن اس قدر مقدس سمجھتا ہے  
 کہ بے طہارت اور کسی کے سامنے اس کو پڑھتا تک نہیں۔ جو لوگ  
 مُتَقِیْنَ السَّعۃِ شرقیہ کی تصانیف سے واقف ہیں ان کو معلوم ہے کہ ہر وہ  
 ہونٹ ہر وہ لہجہ اس دعا کے معلوم کرنے میں کس قدر تکلیف اور محنت برداشت  
 کرنی پڑی تھی۔ مغربی زبانوں میں اس کے بہت سے ترجمے کیے گئے  
 ہیں لیکن حتیٰ یہ ہے کہ زبانِ سنسکرت کی نحوی پیچیدگیوں کی وجہ سے  
 السَّعۃِ حال میں وضاحت کے ساتھ اس کا مفہوم ادا کرنا نہایت مشکل  
 ہے۔ اس مقام پر یہ ظاہر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل سنسکرت  
 میں لفظ ”سوئر“ استعمال کیا گیا ہے جس کے لیے اردو لفظ نہ مل سکتے  
 کے باعث ہم نے لفظ ”آفتاب“ رکھا ہے۔ لیکن اصل میں اس لفظ  
 سے مراد اس آفتاب کی ہے جو فوق المحسوسات ہے اور جس سے یہ  
 مادی آفتاب کسبِ ضیا کرتا ہے۔ اکثر قدیم قوموں نے نیز صوفیاء نے  
 اللہ تعالیٰ کی ہستی کو نور سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن شریف میں آیا ہے۔  
 ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ اور شیخ محمد الدین ابن عربی فرماتے ہیں:  
 ”اللہ تعالیٰ ایک نور ہے جس سے تمام چیزیں نظر آتی ہیں، لیکن وہ خود نظر

نہیں آتا۔ علیٰ ہذا القیاس افلاطون الہی کے مصری پیروؤں اور ایران کے قدیم انبیاء کا بھی یہی مذہب تھا۔ ترجمہ کی مشکلات سے ہر شخص واقف ہے لیکن اس خاص صورت میں دقت اور بھی بڑھ گئی ہے کیونکہ اصل الفاظ کی آواز کی موسیقیت، اور وہ طمانیت آمیز اثر جو ان کے پڑھنے سے دل پر ہوتا ہے، اردو زبان میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ گایتیری کے مصنف نے ملک الشعراء مثنوی سن کی طرح اپنے اشعار میں ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جن میں حروف علت و صحیح کی قدرتی ترتیب سے ایک ایسی لطیف موسیقیت پیدا ہو جاتی ہے جس کا غیر زبان میں منتقل کرنا ناممکنات میں سے ہے۔ اس مجبوری کی وجہ سے میں نے اپنے ترجمے کی بنیاد اس سوکت (گفتارِ زیبا) پر رکھی ہے جس کو سوریا زاین اپنشد میں گایتیری مذکور کی مثنوی کے طور پر لکھا گیا ہے۔ ترجمہ کرنے کو تو میں نے کر دیا ہے مگر مجھے اندیشہ ہے کہ سنسکرت دان اصحاب اس پر وہی رائے قائم کریں گے جو چیپ مین نے پوپ کا ترجمہ ہو مر پڑھ کر قائم کی تھی: ”یعنی شعر تو خاصے ہیں لیکن یہ گایتیری نہیں ہے۔“

اس نظم میں ایک مصرع ہے :

زائیدگان نور کا ہے تاجدار نو

زائیدگان نور کی تشریح کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں :

زائیدگان یعنی دیوتا۔ سنسکرت میں لفظ دیوتا کے معنی زائیدہ نو

کے ہیں یعنی ایسی ہستی جس کی پیدائش نور سے ہوئی ہو۔ اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ قدیم ہندو دیوتاؤں کو دیگر مخلوقات کی طرح مخلوق تصور کرتے تھے اذی نہیں سمجھتے تھے۔ غالباً ان کا مفہوم وہی ہوگا جس کو ہم لفظ فرشتہ سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ فرشتوں کا وجود بھی نوری تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ ان کو مخلوق مانا گیا ہے۔ پس ہندو مذہب کو شرک کا مجرم گردانا میرے نزدیک صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

اسی زمانے کی ایک یادگار نظم ”تصویر درد“ کے عنوان سے ہے۔ اس طویل نظم کے اکثر اشعار آج بھی اہل ذوق حضرات کی زبان پر ہیں جن میں اقبال واضح طور پر اہل وطن سے کہتے ہیں کہ تمیز ملت و آئیں تے قوموں کو اجاڑ دیا ہے۔ اب وقت ہے کہ تمیز ملت و آئیں کو ترک کر کے مرے اہل وطن کچھ فکر وطن کی طرف متوجہ ہوں ”یگر گزشت آدم“ میں بھی آپ نے ہندوستان کو فراموش نہیں کیا ہے، جس کے متعلق آدم کی زبان سے یہ کہلوا یا گیا ہے کہ میں نے ہندوستان میں آکر سرور ربانی سنایا۔

اسی ورق گردانی کے دوران میں ایک ایسی نظم ہمارے سامنے آتی ہے جہاں۔ اگر کلام اقبال کا ہندوستانی پس منظر بڑی حد تک بحث و مباحثہ کا موضوع بن جاتا ہے۔ یہ نظم ہے ”تہانہ ہندی“۔ اس نظم کا جب بھی اور جہاں بھی ذکر ہوتا ہے پرتار ان کلام اقبال یہ فرمانا شروع کر دیتے ہیں کہ یہ تو علامہ اقبال کا ۱۹۰۸ء سے پہلے کا کلام ہے جب کہ وہ وطن پرستی کے غلط نظریے کے قایل تھے۔ بعد میں جب وہ یورپ گئے تو ان کے نظریے میں ایک تبدیلی رونما ہوئی اور ان کی شاعری نظریہ وطن کی حلقہ بندیوں سے آزاد ہو کر اسلامی عقاید کی وسیع فضا میں سحر آفرینیاں کرنے لگی اور نظمیں ملکی نہیں بلکہ ملی نقطہ نگاہ سے کہی جاتے لگیں، وغیرہ وغیرہ۔ یہی نقاد اسی

سانس میں علامہ اقبال کے سر پہ ہرا باندھنے کی کوشش بھی فرماتے ہیں کہ انہوں نے پاکستان کا تصور پیش کیا، گویا پاکستان کا تصور پیش کرتے ہی ملکی اور ملی نظریات کا تضاد ختم ہو گیا:

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ البوغبی است

کسی مفکر شاعر کے کلام کا مطالعہ اور اس کا انتقاد جب سطحی صورت اختیار کرنا ہے تو اس قسم کی غلط روی کے لیے اکثر راستے کھل جاتے ہیں۔ اقبال اور کلام اقبال کے ساتھ بھی یہی ظلم ہوا ہے۔ اسی نظم میں، جسے دور نظریہ وطنیت یا ”آیام کفر“ کی یاد قرار دے کر گردن زنی قرار دیا جاتا ہے، ایک شعر ایسا بھی ہے جو اسلامی دل کی خصوصی تڑپ کا شاہد ہے:

اے آبِ رد و گنگا، وہ دن ہیں یاد تجھ کو!

اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

نہیں کہا جاسکتا کہ مترنمین اس شعر کے ساتھ کیا معنی وابستہ کرتے ہیں۔

اقبال ۱۹۰۵ء میں یورپ تشریف لے گئے۔ وہاں تین برس کے دوران قیام

میں انہوں نے دو باتیں دیکھیں: ایک تو یہ کہ یورپی ممالک اپنی اپنی ہوس اقتدار میں

ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو رہے تھے۔ دوسرا یہ کہ اہل یورپ، جن میں برطانیہ

پیش پیش تھا، ایشیا اور بالخصوص مسلم ممالک کے ساتھ ناگفتنی سلوک کر رہے تھے۔

ایک مسلم ملک کو دوسرے مسلم ممالک کے خلاف صفت آرا کرنے کے یہاں ڈھونڈ

جا رہے تھے۔ یورپ ان تمام ممالک کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے ان پر اپنا شکنجہ

مضبوط سے مضبوط تر کیے جا رہا تھا۔ انگریز کے ان کارناموں کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ

سلطنتِ ترکی جس کے ہوا رکبھی یورپ کے سینے کو اپنی جولا نگاہ بنایا کرتے تھے، اب اپنی حفاظت کے قابل بھی نہیں تھے۔ اس کا نام یورپ کا مرد بیمار پڑ چکا تھا۔

وی ترکی جسے ایک زمانے میں اپنی بحری طاقت پر ناز تھا ۱۹۱۱ء میں یہاں تک پہنچ چکا تھا کہ جب انگریزوں نے طرابلس پر حملہ کیا تو یہ سلطنت اسے بچانے کے لیے فوج روانہ نہ کر سکی کیونکہ اس کے پاس کوئی جنگی جہاز نہ تھا۔ علماء کی یہ کیفیت تھی کہ انہوں نے قرآن حکیم کا ترجمہ ممنوع قرار دے دیا تھا۔ ان روشن خیال علماء کی نظر میں قرآن اس لیے نازل نہیں ہوا تھا کہ اس کے طالب و معانی سے آگاہی حاصل کی جائے۔

ایران براعظم سے روس اور برطانیہ کے زیر اثر تھا۔ دہری ملکیت، ملاؤں کی پیشوائیت اور معاشی بد حالی نے ملک کا کچھ مر نکال دیا تھا۔ افغانستان کو یورپ نے تقلید، جہالت اور رسوم پرستی کے پھندے میں اس طرح ڈال دیا تھا کہ اس کے دام سے نکلنے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ مصر پر انگریز کا اقتدار باقاعدہ تسلط کی صورت اختیار کر رہا تھا۔ سوڈان پر انگریز قابض ہو چکا تھا اور لارڈ کچر مہدی سوڈانی کی قبر کھود کر ان کی ہڈیاں شارع عام پر نذر آتش کر چکا تھا۔ الجیریا اور ٹونس فرانس کے زیر نگین تھے۔ مراکش کے ہامقوں سے آزادی کی عنان نکلنے والی تھی۔ مجمع الجزائر کے مسلمان ممالک ڈچ کے پنجہ آہنی میں اس طرح گرفتار تھے کہ زندگی کے آثار کہیں ڈھونڈے سے نہیں ملتے تھے۔ اس صورت حال کا جب اقبال کے درد مند دل نے مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ جب تک ان ممالک میں اتحاد نہیں ہوتا ان کے یورپ کی غلامی سے نکلنے کی کوئی صورت نہیں، اور اتحاد کے لیے یہ ضروری تھا کہ ان بکھرے دانوں کو ایک روحانی رشتے میں پرو دیا جاتا۔ ظاہر ہے کہ ان ممالک کے لیے یہ روحانی رشتہ اسلام کے ہمگیر تصور



کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا۔ اسلامی برادری کا یہی وہ نظریہ ہے جسے نقادانِ اقبال نے یہ لباس پہنا دیا کہ یورپ سے واپسی پر وہ وطنیت کے خلاف ہو گئے اور اس کی جگہ انہوں نے اسلام کے ہمہ گیر نظریے کو دی حالانکہ اسلام کا ہمہ گیر نظریہ اس نظم میں بھی موجود ہے جسے اسلام کے ہمہ گیر نظریے کے خلاف قرار دیا جاتا ہے۔

”ہندوستانی بچوں کا قومی گیت“ بھی اسی دور کی نظم ہے۔ اس نظم میں گورو نانک دیو وحدت کا گیت گاتے ہیں اور حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ پیغامِ حق سناتے ہیں۔ یہ نظم اس سرزمین کے متعلق ہے جہاں سے دنیا نے وحدت کی لے سنی تھی اور سرورِ کائنات رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو ٹھنڈی ہوا آئی تھی۔ اب ہیرت یہ ہے کہ اس نظم کو ہم کفر کہیں یا اسلام؟

سوامی رام تیرتھ ہندوؤں کے ایک مذہبی رہنما تھے۔ ویدانت یعنی وحدۃ الوجود ان کا عقیدہ تھا۔ اسلامی وحدۃ الوجود نہیں جس میں کائنات کو مظہر ذاتِ خداوندی قرار دیا گیا تھا، بلکہ وہ وحدۃ الوجود جس کی ابتداء ہندوستان میں ٹری شکر چار یہ نے کی اور جس کے مطابق کائنات کو مایا کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ سوامی رام تیرتھ نے گنگا میں سادھی لگائی تھی۔ اقبال یہاں ویدانت کے نظریے کو چند اشعار میں اس طرح بیان کرتے ہیں جیسے کوزے میں مندر کو بند کر دیا ہو:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیاب تو  
پہلے گوہر تھا بنا اب گوہرِ نایاب تو

نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا

لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلَّا اللہ کا

وطنیت کے جس سیاسی تصور پر اقبال نے ضربِ کاری لگائی ہے اس کے متعلق اقبال فرماتے ہیں کہ اس سے اقوامِ جہاں میں رقابت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا مقصد تجارت پر قبضہ کرنا ہوتا ہے۔ سیاست کو یہ صداقت سے خالی کر دیتا ہے اس سے کمزور کا گھر غارت ہو جاتا ہے اور مخلوقِ خدا اس سے تقسیم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ وہ عیوب ہیں جو وطنیت کا لازمی جزو نہیں ہیں۔ ضروری نہیں کہ سیاست ہمیشہ صداقت سے خالی ہو۔ ہر دور میں مختلف سیاست دانوں کی سیاست ایک دوسرے سے الگ اور مختلف رہی ہے۔ غالباً اس حقیقت کو دہرانے کی ضرورت نہیں کہ جمال الدین افغانی اور مہاتما گاندھی کی سیاست عصرِ حاضر کے مغربی سیاست دانوں کی سیاست سے بہت مختلف ہے۔ جس سیاست میں مذکورہ خرابیاں ہوں اس سے سمجھوتے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ اقبال بھی اپنی نظم ”وطنیت“ میں وطن کے اس سیاسی تصور کے خلاف آواز بلند کرتے ہیں جو ان تمام عیوب سے آلودہ ہے ورنہ جہاں تک وطنیت کے صحیح تصور کا سوال ہے اقبال نے جہاں بقولِ ناطقین وطنیت کے مقابلے میں اسلامی ہمہ گیریت کا نظریہ پیش کرنے سے قبل ہندوستان کو سارے جہاں سے اچھا قرار دیا وہاں وطنیت کے نظریے کی ”مخالفت“ کے بعد بھگوان رام چندر کے متعلق جو نظم کہی اس میں ہم ہند کو آسمان سے بھی اونچا کہا اور اس کی شام کو زمانے میں صبح سے زیادہ روشن قرار دیا۔

مولانا حسین احمد مدنی سے وطنیت کے مسئلہ پر علامہ اقبال کی بحث کب ہوئی؟

غالباً یہ ان کے انتقال سے دو چار برس پہلے ہی کی بات ہے۔ اس میں آپ فرماتے ہیں: ”ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔۔۔۔ ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں۔“ چنانچہ ہمارے سیاسی رہنما جب ملک کی آزادی کے لیے گرفتار ہوئے اور انہوں نے قید و بند اور صعوبتوں کی زندگی کو خوش آمدید کہا تو اقبال فکری انداز سے اس جدوجہد میں شریک ہوئے اور جہانما گاندھی، حکیم اجمل خاں اور موتی لال نہرو کی گرفتاری پر انہوں نے کہا:

ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں فطرت مگر  
کم ہیں وہ طاؤس کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند  
”شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید غیبت  
ایں سعادت قسمت شہباز و شاہیں کردہ اند“

اسی طرح سے جلیا نواز باغ میں جب برطانوی سامراج نے اپنی بربریت کا مظاہرہ کیا تو اقبال نے دو اشعار میں شہیدوں کو جو نراج عقیدت ادا کیا وہ کئی نظموں اور کئی مقالات پر بھاری ہے۔ یہ اشعار اقبال کے مطبوعہ کلام میں شامل نہیں ہیں۔ میں یہاں درج کرتا ہوں:

ہرزائرجن سے یہ کہتی ہے خاکِ باغ  
غافل نہ رہ جہان میں گردوں کی چال سے

سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم  
تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے

”پیامِ مشرق“ صرف کشمیر اور غنی کاشمیری کے ذکر ہی سے لبریز نہیں بلکہ ہندوستان کی غلامی پر اشعارِ اقبال کو ان ممتاز شخصیتوں میں لے آتے ہیں جنہوں نے ہندوستان کو بندِ غلامی سے چھڑانے کے لیے عملی جدوجہد میں حصہ لیا۔

اقبال کا کلام اول سے آخر تک بہ آوازِ بلند یہ کہہ رہا ہے کہ میرے مصنف کے نظریات کو سمجھنے کے لیے اس ڈرت نگاہی سے کام نہیں لیا گیا ہے جس کا یہ مستحق تھا۔ اقبال نے وطنیت کو کبھی اسلام کی ضد قرار نہیں دیا بلکہ وطنیت کے اس سیاسی اقتدار کو اسلام کی ضد قرار دیا ہے جس سے ہمارے دل میں مذکورہ خرابیوں کے لیے راستہ کھلتا ہے۔ یہ وہی مکروہ سیاسی تصور ہے جس سے مخلوق خدا غلط طریقے سے بٹ جاتی ہے اور قومیتِ اسلام کی بڑکھتی ہے۔

وطن کے سیاسی تصور سے علامہ اقبال یہ مراد لیتے ہیں کہ اسے ایک آخری سیاسی نصب العین تصور کیا جائے۔ اگر وطن کے تصور کے ساتھ ساتھ یہ بدعت والہ نہ ہو تو تصورِ وطن کے تصورِ اسلام سے ٹک کر کھانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال سید جمال الدین افغانی کے نظریات سے پوری طرح متفق تھے اور سید جمال الدین افغانی کی تحریکِ اتحادِ اسلامی کوئی مخفی تحریک نہیں تھی۔ اس میں بانی تحریک نے جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا مقصد یہ تھا کہ ہر اسلامی ملک پہلے اپنی اپنی جگہ آزاد ہو اور پھر یہ تمام ممالک ایک نظام میں منسلک ہو جائیں۔ جمال الدین افغانی اس حقیقت سے آشنا تھے کہ وطنیت کا تصور پیدا کیے بغیر آزادی وطن کا حصول ایک

ناممکن امر ہے اور اگر اقبال وطن کے انسانی تصور کو معیوب سمجھتے تو خوشحال خاں  
 خشک کا نام اس احترام سے نہ لیتے جس احترام سے آپ نے ”بالِ جبریل“ میں شینو  
 کے اس شاعر کا ذکر کیا ہے۔ آپ نے خوشحال خاں خشک کو پشتو زبان کا ایک مشہور  
 وطن دوست شاعر کہا ہے ”جس نے افغانستان کو مغلوں سے آزاد کرانے کے لیے  
 سرحد کے افغانی قبائل کی ایک جمعیت قائم کی“

اقبال کے الفاظ میں خوشحال خاں خشک نے اپنے پیروؤں کو یوں وصیت کی ہے :

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم  
 کہ ہوں نام افغانیوں کا بلند  
 محبت مجھے ان جوانوں سے ہے  
 ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کند  
 منل سے کسی طرح کمتر نہیں  
 کہستاں کا یہ بچہ ارجمند  
 کہوں تجھ سے اے ہمنشین دل کی بات  
 وہ مدفن ہے خوشحالی خاں کو پسند  
 اڑا کر نہ لائے جہاں بادِ کوہ  
 منل شہسواروں کی گردِ سمند

بالِ جبریل

س کے ساتھ ہی ”تاتاری کا خواب“ ملاحظہ ہو :

یکایک بل گئی خاکِ سمرقند  
 اٹھا تیمور کی تربت سے اک نور

شفق آمیز بھتی اس کی سفیدی  
 صدا آئی کہ ”میں ہوں روح تیمور  
 اگر محصور ہیں مردانِ تاتار  
 نہیں اللہ کی تقدیر محصور  
 تقاضا زندگی کا کیا یہی ہے  
 کہ تورانی ہو تورانی سے مہجور“

وطنیت کا یہی صالح اور انسانی تصور تھا جس کے اقبال شعوری اور غیر شعوری  
 طور پر قایل رہے۔

”بندگی نامہ“ بظاہر اگرچہ محض غلامی کے خلاف ایک مثنوی ہے لیکن دراصل  
 اس مثنوی میں اولین مخاطب اقبال کے اپنے ہم وطن ہی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ  
 اس مثنوی میں تمام اشارے اور تعلیمات ہندوستانی ہی ہیں۔ مثلاً قطب الدین ایبک،  
 ”شیر شاہ سوری“، ”تاج محل“ وغیرہ۔ اقبال کے نزدیک صرف یہی نہیں کہ غلامی میں  
 دل کی موت واقع ہو جاتی ہے اور روح جسم کے لیے بوجھ بن جاتی ہے بلکہ غلاموں  
 کے فنون لطیفہ، موسیقی، مصوری اور فنِ تعمیر میں بھی آثارِ مرگ پیدا ہو جاتے ہیں۔  
 مردانِ آزاد کے فنِ تعمیر کا ذکر کرتے ہوئے اقبال مخاطب سے کہتے ہیں کہ قصبہ مہرولی  
 میں قطب الدین ایبک کی بنائی ہوئی مسجدِ قوت الاسلام کو دیکھو اور شیر شاہ سوری  
 کی اس مسجد کا نظارہ کرو ہمالیوں کے مقبرے میں ہے۔ یہ وہ مسجدیں ہیں جن کی  
 مضبوطی، شان و شوکت اور عظمت سے ان کے بنائے والوں کی شان و شوکت  
 کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہ وہ مسجدیں ہیں جن کا محض نظارہ تجھے پختہ تر بنا سکتا ہے

اور تجھے بالکل ہی ایک دوسرے جہان میں لے جاسکتا ہے۔ آزاد مردوں نے ہمت  
مردانہ اور طبع بلند کے دولعل ان پتھروں سے ہوید لکھے ہیں۔ مجھ سے نہ پوچھ کہ یہ  
کن لوگوں کی سجدہ گاہیں ہیں۔ جان کی روداد تن کیا بتا سکتا ہے۔ میں تو اپنے آپ  
سے بھی پوشیدہ ہوں۔ میں ان سجدہ گاہوں کے بارے میں کیا بتا سکتا ہوں۔ میں نے  
تو فراتِ زندگی سے پانی بھی نہیں پیا۔ پختگی تو یقین پختہ سے حاصل ہوتی ہے۔ میری تو  
شاخ یقین بے نم ہی ہے۔ میں تو ایسا محسوس کرتا ہوں کہ میں ان مسجدوں میں نماز پڑھنے  
کے قابل بھی نہیں ہوں۔ اسے مخاطب ایک نظر چاندنی میں تاج محل کو بھی دیکھ لے:

سر مرث ز آبِ رواں گردندہ تر  
یک دم آنجا از ابد پایندہ تر  
عشقِ مرداں بہر خود را گفتہ است  
سنگ را با نوکِ مژگاں مفتہ است  
عشقِ مرداں پاک و رنگیں چوں بہشت  
می کشاید لغمِ ہا از سنگ و خشت  
عشقِ مرداں نقدِ خواباں را عیار  
حسنِ را ہم پردہ در ہم پردہ دار  
ہمتِ اداں سوئے گردوں گزشت  
از جہان چند و چون بیرون گزشت  
زانکہ در گفتن نیاید آنچہ دید  
از ضمیر خود نقابے برکشید

”جاوید نامہ“ صرف اقبال ہی کا شاہکار نہیں ہے بلکہ ساری فارسی شاعری میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب یہ کتاب شایع ہوئی تھی تو حضرت علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے فرمایا تھا کہ اس وقت تک فارسی ادب کی چار کتابوں کو بقائے نام حاصل تھی اب ان کی تعداد پانچ ہو گئی ہے اور وہ چار کتابیں ہیں: شاہنامہ فردوسی، دیوان حافظ، مثنوی مولانا روم اور گلستان سعدی۔

جاوید نامے میں حضرت اقبال بازندہ و درومی کی رہنمائی میں مختلف افلاک کا اور پھر آں سوئے افلاک کا سفر کرتے ہیں۔ اس سفر کے دوران میں وہ سب سے پہلے فلکِ قمر پر پہنچتے ہیں۔ جس باب میں زندہ رودؑ نے فلکِ قمر کے سفر کا حال بیان کیا ہے اس کا عنوان علامہ اقبال نے یہ قائم کیا ہے:

عارفِ ہندی کہ بریکے از غارِ ہائے قمر خلوت گرفته و اہل ہند

اور ”جہاں دوست“ می گویند۔

اب اس سفر کی تفصیل بیان کرنے اور اس کے متعلق بات چیت کرنے سے پیشتر میں ایک عام غلطی کی جانب، جس کے اکثر نقادان و شارحین اقبال متکب ہوئے ہیں، سامعین کی توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ ”جہاں دوست“ کا لغت کی رو سے ترجمہ کرتے ہوئے عام طور پر اس کے معنی ”شوامتر“ لکھ دیے گئے ہیں لیکن علامہ کے اشعار میں ”جہاں دوست“ کی جو وضاحت کی گئی ہے اس سے یہ راز کھلتا ہے کہ ”جہاں دوست“ شوامتر نہیں بلکہ شوچی مہاراج ہیں اور چونکہ شوچی کی متعدد صفات میں جہاں دوستی بھی ایک

(۱) یہ سفر اس انداز کا سفر ہے جو دانتے نے اپنی محبوبہ بیٹریس کی جستجو کے لیے ورجل کی

ہمنائی میں کیا ہے۔ جہاں دانتے کا سفر ختم ہوتا ہے وہاں سے اقبال کا سفر شروع ہوتا ہے۔



صفت ہے اس لیے موقع اور محل کی مناسبت سے علامہ نے انہیں ”جہاں دوست کہا ہے۔“

در اصل شوجی مہاراج کو اقبال نے ہندوستانی فلسفے کی تجسیم کے روپ میں دیکھا ہے۔

اقبال اس حقیقت سے خالی الذہن نہیں کہ اُن کے اجداد برہمن تھے۔ اس کا اظہار انہوں

نے اپنی نظم و نثر میں اکثر کیا ہے اور چونکہ وہ کشمیری برہمن تھے اس لیے اقبال کا شوجی

کو ہندوستانی فلسفے کی تجسیم کی صورت میں دیکھنا بعید از قیاس نہیں۔ ان قرائن کے پیش

نظر اگر شوجی کو اقبال نے ”جہاں دوست“ کہا ہے تو اس سے ہمارے لیے یہ

رستہ ہرگز نہیں کھلتا کہ ہم ”جہاں دوست“ کا لفظی ترجمہ کر کے اُسے ”دشوامتر“ لکھ

دیں اور مندرجہ ذیل اشعار کے سیاق و سباق کو نظر انداز کر دیں جن میں علامہ کہتے ہیں:

زیرِ نخلے عارفِ ہندی نثرِ اد  
دیدہ با از سرمہ اش روشن سواد

موتے بر سر بستہ و عریاں بدن  
گردِ اومارے سفیدے حلقہ زن

یہ ”مارے سفیدے حلقہ زن“ اس بات کی غمازی کر رہا ہے کہ مذکورہ شخصیت

دشوامتر نہیں ہیں بلکہ پارہی کے شوہر شوجی مہاراج ہیں۔ نیز شوجی مہاراج کے بارے

میں ہندو دیو مالا کی اس روایت کو بھی پیش نظر رکھنا لازمی ہے جو یہ کہتی ہے کہ شوجی

مہاراج کے ماتھے میں چاند ہے۔ یہی سبب ہے کہ علامہ اقبال کی ملاقات شوجی

مہاراج سے فلکِ قمر پر ہوتی ہے۔

خیر یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ مجھے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ شوجی مہاراج

کیا طور ایک روحانی اور فلسفی رہتا کہ علامہ اقبال کی نظر میں کیا مقام ہے اور اس

سلسلے کے باریک نکات کو، جسے ہندوستانی فلسفہ یا ہندو فلسفہ کہا جاتا ہے، اقبال

نے شوجی کی زبان سے بیان کر کے کس طرح سے فارسی شعر و ادب میں زندہ جاوید کر

دیا ہے۔ یہ وہ سعادت ہے جو اقبال کے علاوہ اور کسی ہندوستانی شاعر کو نصیب

نہیں ہوئی اور بھارتی سنسکرت کے تحفظ اور نشر و اشاعت کا دعویٰ کرنے والے تو شاید اس مقام کے قریب ہی کبھی نہ پہنچے ہوں گے۔ اس سفر کی ابتدا یوں ہوتی ہے: فلکِ قمر پر حجب اقبال پہنچتے ہیں تو ایک نئی قسم کی دنیا دیکھتے ہیں: فلکِ قمر ان کے الفاظ میں ایک عجیب فرسودہ عالم ہے جس میں رنگ ہے نہ صورت۔ نہ وہاں نشانِ زندگی ہے نہ آثارِ موت۔ یہاں پہنچ کر اقبال پر ایک حیرت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور رومی یہ کہہ کر ان کی رہنمائی کرتے ہیں کہ جہاں میں تمہیں لے جانا چاہتا ہوں وہاں چلو اور چند لمحوں کے لیے اس حقیقت کے سوا ہر چیز سے بیگانہ ہو جاؤ۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

من چو کوراں دست بردوشِ رفیق  
پا نہادم اندر آں غبارِ عمیق  
ماہ را از ظلمش دل داغ داغ  
اندرو خورشید محتاجِ پیراغ!  
وہم و شک بر من شبیخوں ریختند  
عقل و ہوشم را بدار آویختند

یہ تو ہے کیفیت اس وقت کی جب پیرِ رومی اور مریدِ ہندی غار میں داخل ہوتے ہیں لیکن ہوں ہی شوجی کے قریب پہنچتے ہیں تو معاملہ اس کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے:

تناگد را جلوہ ہا شد بے حجاب  
صبح روشن بے طلوعِ آفتاب!  
در ہوائے او چو مے ذوقِ سرور  
سایہ از تقبیلِ خاکش عینِ نور

نے زمینش را سپہر لا بورد  
 نے کنارش از شفقہا سُرخ و زرد  
 نور در بندِ ظلام آسجا نبود  
 دودِ گردِ صبح و شام آسجا نبود  
 زیرِ نخلِ عارفِ ہندی نژاد  
 دیدہ ہا از سرمہ اش روشن سواد  
 موئے بہر بستہ و عریاں بدن  
 گردِ ادا مارے سفیدے حلقہ زن  
 آدمی از آب و گل بالا ترے  
 عالم از دیرِ خیالش پیکرے!  
 وقتِ اورا گرد کشِ ایام نے  
 کارِ او با چرخِ نیلی قام نے

یہاں تک پہنچ کر شوجی جہادِ ج کے لیے اقبال کا احترام یہ انداز اختیار کرنا  
 ہے کہ نہ وہ خود شوجی سے بات کرتے ہیں نہ اپنے آپ کو ان کا مخاطب بناتے ہیں  
 بلکہ شاہاں بہ شاہاں می دہند کے مصداق شوجی کو رومی کا مخاطب بنا کر یہ کہتے ہیں:

گفت با رومی کہ ہمراہ تو کیست؟  
 در نگاہش آرزوئے زندگیست!

اس نظم کے ساتھ ہم جوں جوں آگے بڑھتے ہیں اقبال کی حسبِ الوطنی روشنی سے  
 روشن تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اقبال کی تصانیف کا مطالعہ اس حقیقت کو واضح

کرتا ہے کہ رسول اللہ کی ذاتِ اقدس کے بعد اقبال نے جس انسان کی عظمت کو تسلیم کیا ہے وہ روحی ہیں۔ آئیے ذرا اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اس نظم کے باقی اشعار دیکھیں۔

شوچی کے اس سوال کے جواب میں کہ ”ہمراہ تو کیست؟“ روحی اقبال کے بارے میں کہتے ہیں:

مردے اندر جستجو آوارہ  
ثابتے با فطرتِ سیارہ  
پختہ تر کارش زخامی ہائے او  
من شہیدِ ناتمامی ہائے او  
ہر زمان از شوق می نالد چونال  
می کشد او را فراق و ہم وصال  
من ندانم چیست در آب و گلش  
من ندانم از مقام و منزلش

مقصود اس ساری گفتار سے روحی کا اس قدر ہے کہ یہ یعنی اقبال اپنی مشکلات لے کر آپ کے سامنے آیا ہے، اس کی مشکلات حل کیجیے۔ اب شوچی پہلے تو روحی سے پوچھتے ہیں:

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق

چیت عالم؟ چیت آدم؟ چیت حق؟

اس سوال کا تسلی بخش جواب پاکر شوچی روحی کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ مشرق میں

ایک نئی صبح طلوع ہونے والی ہے اور میں نے اس کے آثار دیکھ لیے ہیں۔ اس کے بعد وہ تھوڑی دیر خاموش رہ کر اقبال سے مخاطب ہوتے ہیں اور بقول اقبال :

ہیر بندی اند کے دم در کشید  
باز در من دید و بے تابانہ دید  
گفت : مرگ عقل ؟ گفتم : ترک فکر  
گفت : مرگ قلب ؟ گفتم : ترک ذکر  
گفت : تن ؟ گفتم : زاد از گردہ  
گفت : جاں ؟ گفتم : کہ رمز لا الہ  
گفت : آدم ؟ گفتم : از اسرار اوست  
گفت : عالم ؟ گفتم : او تو در ویروست  
گفت : ایں علم و ہنر ؟ گفتم : کہ پوست  
گفت : حجت چیست ؟ گفتم : روی دوست  
گفت : دین عامیاں ؟ گفتم : شنید  
گفت : دین عارفان ؟ گفتم : کہ دید  
از کلام لذت جاننش فرود  
نکتہ ہائے دل نشیں بر من کشود

اور اس کے بعد شوجی حکمت و معرفت کے وہ نکتے اقبال پر فاش کرتے ہیں جنہیں ہندوستانی فلسفے کا پتھر کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً :

کافر بیدار دل پیشِ صنم  
 بہ ز دیندار سے کہ سخت اندرِ حرم  
 اس ایک شعر سے تو یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال ”کافر“ اور ”دیندار“  
 کے الفاظ سے کیا مراد لیتے ہیں۔

جب شوئی نو نکلتے ناش کر کے خاموش ہو جاتے ہیں تو اقبال کہتے ہیں :

مرد عارف گفتگوارا در بہ بست  
 مست خود گردید و از عالم گست  
 ذوق و شوق اورا زد دست اور بود  
 در وجود آمد ز نیرنگِ شہود  
 با حضور کش و رہ ہا مانندِ طور  
 بے حضور او نہ نور و نہ ظہور

اسی طرح وادیِ یرغمد میں کہ فرشتے اُسے وادیِ طواسین کہتے ہیں، طاسین ”مسیح“  
 اور طاسین محمدؐ کے ساتھ طاسین گوتم بھی موجود ہے اور قدیم ہندوستانی روحانیت  
 کے اس باب کو بھی اقبال نے اپنے کلام کا جزو بنانا ضروری خیال کیا ہے جس میں  
 گوتم بدھ رقصہٴ عشوہ فروش سے کہتے ہیں :

دانشِ مغربیاں، فلسفہٴ مشرقیاں  
 ہمہ بیت خانہ و در طوفِ بتاں چیزے نیست  
 از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگر  
 کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست

بگزار از غیب کہ این وہم و گمان چیزے نیست  
 در بہاں بودن و رستن ز بہاں چیزے ہست  
 آن ہشتے کہ خدائے تو بخشد ہمہ بیج  
 تا ہزائے عمل تست جنناں چیزے ہست

اسی طرح سے اقبال روحی کی رہنمائی میں ایک آسمان سے دوسرے آسمان کا رخ کرتے ہیں اور فلکِ قمر کے بعد فلکِ عطارد، فلکِ زہرہ، فلکِ مریخ، فلکِ مشتری سے ہوتے ہوئے فلکِ زحل تک پہنچتے ہیں۔ فلکِ زحل کے چند اشعار میں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال سر زمین ہند کے ساتھ کتنی بے پایاں محبت رکھتے ہیں۔ اس باب میں ان ارواح کا ذکر ہے جنہوں نے ہندوستان کے ساتھ غدا ری کی کھٹی اور جنہیں دوزخ نے بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ فلکِ زحل کو:

منزلِ ارواحِ بے یوم النشور  
 دوزخ از اتراقِ شاں آمد نفور

کہہ کر جعفر و صادق کا ذکر کرتے ہیں:

جعفر از بنگال و صادق از دکن  
 بنگِ آدم، بنگِ دیں، بنگِ وطن!  
 ناقبول و نا اُمید و نامراد  
 ملتے از کارِ شاں اندر فساد  
 ملتے کو بندِ ہر ملت کشاد  
 ملک و دینش از مقامِ خود فاد

می ندانی خطہ ہندوستان  
 آن عزیزِ خاطرِ صاحبِ دلاں  
 خطہ ہر جلوہ اش گیتیِ فروز  
 در میانِ خاک و خون غلطہ ہنور  
 در گلشنِ تخمِ غلامی را کہ کشت  
 ایں ہمہ کردارِ آن ارواحِ زشت

اب مکافاتِ عمل کا وقت آتا ہے۔ خدا جانتے بھروسہ صادق کی روحوں کے  
 ساتھ دراصل کیا سلوک ہوا ہوگا لیکن اقبال نے انہیں ہندوستان سے غداری کرنے  
 کی جو سزا دی ہے اس کے تصور سے روح کانپ جاتی ہے۔

آنچہ دیدم می نگیند در بیابان  
 تن ز سہمش بے خبر گرد زجاں  
 من چہ دیدم ؟ قلزمِ دیدم زخون  
 قلزمے ، طوفاں بروں ، طوفاں درون  
 در ہوا ماراں چو در قلزمِ نہنگ  
 کفہ شب گوں ، بال و پر سیابِ بگ  
 موجہا درندہ مانند پلنگ  
 از نہیش مردہ بر ساحلِ نہنگ  
 بحرِ ساحل را اماں یک دم نداد  
 ہر زماں کہ پارہ درخون فتاد



موجِ خون با موجِ خون اندر ستیہ  
در میانِش زور ستیہ در اُنت و جیہ  
اندر ایں زور ق دو مرد زرد رو ستیہ  
زرد رو، عریاں بدن، آشفتمند ستیہ

یہاں روح ہندوستان نمودار ہوتی ہے اور بقولِ مولانا جیسے ماسے پر ایک کبھی فنا نہ ہونے والا نور جگمگا رہا ہے۔ اس کی آنکھوں میں فلسفے اور روایت کا ایک لازوال سرور موجود ہے۔ اس کا لباس بادلوں سے زیادہ سبک ہے جو کاتار و پود گلاب کی پتیوں کے رگ و ریشے سے تیار کیا گیا ہے۔ ان تمام خوبیوں کے باوجود اس روح کے نصیب میں غلامی ہے اور اس کے ہونٹوں پر آہ و فغاں جاری ہے۔ روتی اقبال سے کہتے ہیں کہ دیکھ یہ روح ہندو ہے۔ اس کی فنا سے سُسنے والوں کے کیلچے پھٹک رہے ہیں۔ روح ہندوستان اپنی فنا کے دوران میں کہتی ہے کہ ہندوستان میں اب روحانیت کی روشنی بجھ رہی ہے اور اہل ہند اپنے ناموس سے خود بے خبر ہو رہے ہیں۔ نہ جانے ہندوستان کی رات کب سویرے میں تبدیل ہو۔ جعفر مرچکا ہے لیکن اس کی روح ابھی تک زندہ ہے۔ یہ ناپاک روح جب ایک بدن سے نکلتی ہے تو دوسرے بدن میں اپنا نشیمن بنا لیتی ہے۔ جعفر کسی لباس میں ہو وہ ملت کش ہے۔ ایسے شخص کی روح سے بلکہ اس دور کے تمام جعفروں سے خدا کی پناہ۔

جعفر و صادق کو زرد رو، عریاں بدن، آشفتمند خون کے دریا میں چھوڑنے کے بعد اقبال بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ ان دونوں پر کیا گزر رہی ہے۔

ایک روح فریاد کرتے ہوئے یہ کہتی ہے کہ ہمیں نہ عدم نے سہارا دیا نہ وجود نے۔ اس  
 بود و نبود کی بے مہری سے فریاد ہے۔ ہم درد و کرب کے مارے ہوئے جہان  
 شرق و غرب سے ہو کر دوزخ کے دروازے پر پہنچے کہ شاید یہی ہمیں سنبھال لے  
 لیکن اس نے اپنی ایک چنگاری بھی ہمارے لیے۔ بھفر و صادق کے لیے۔ وقف  
 نہ کی اور ہمارے سروں پر راکھ کی ایک مٹھی بھی نہ پھینکی، بلکہ دوزخ نے کہا کہ میرے  
 لیے دوسرا خس و خاشاک بہت ہے۔ ان کافروں سے میرا شعلہ پاک ہی رہے تو  
 بہتر ہے۔ اس کے بعد ہم نو آسمانوں کے اس طرف مرگ ناگہاں کے پاس گئے۔  
 مرگ ناگہاں نے اس روح سے یہ کہا کہ روح میرے رازوں میں سے ایک راز ہے۔  
 روح کی حفاظت اور تن کا ہدم میرا کام ہے۔ روح بد بگو کے برابر بھی اہمیت نہیں  
 رکھتی۔ اگر تو میرے پاس اس لیے آئی ہے کہ تجھ سے ہدم ہاں طلب کرے تو یہاں  
 سے دور ہو جا۔ موت سے یہ کام نہیں ہو سکتا اور غدار کی روح مرنے کے بعد  
 بھی تسکین نہیں پاسکتی۔ اب وہی روح دوران فریاد میں کچھ اس طرح خطاب کرتی  
 ہے کہ اے ہم جن معافی کا ایک شاہکار قرار دے سکتے ہیں :

اے ہواٹے تند ! اے دریاٹے خوں !

اے زمیں ! اے آسمان نیلگوں !

اے نجوم ! اے ماہتاب ! اے آفتاب !

اے قلم ! اے لوح محفوظ ! اے کتاب !

اے بتان ایض ! اے لردان غرب !

اے جہانے در بغل بے حرب و ضرب !

ایں جہاں بے ابتدا، بے انتہاست !  
بندۂ غدار را مولا کجا سست؛

نکۂ بزل کے بعد افلاک کا سفر ختم ہو جاتا ہے اور آں سوئے افلاک کا  
سفر شروع ہوتا ہے۔ اس سفر میں جرّی کے فلسفی نیٹشے، حضرت سید علی ہمدانی اور  
”ملاطہر غنی کشمیری کے بعد ان دو مسافروں کی ملاقات ہندوستان کے مشہور شاعر  
بھرتزی ہری سے ہوتی ہے۔ وہی بھرتزی ہری جس کے اس شعر سے اقبال نے اپنے  
مجموعہ ”کلام“ بال جرّی“ کی ابتدا کی ہے :

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے پیرے کا جگر  
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر  
تو بھرتزی ہری کو دیکھ کر روحی اقبال سے کہتے ہیں :

آں نوا پردانِ ہندی را نگر  
شبّہم از فیضِ نگاہِ او گہر  
نکتہ آراے کہ نامش برتری است  
فطرتِ او یوں صحابِ آفری است  
از چین بجز غنچہ نور کس نہ چید  
لغز تو سوئے ما او را کسید  
باد شاہے با نوائے ارجمند  
ہم بہ فقیر اندر مقامِ او بلند

نقشِ خوبی بندد از فکرِ شگرت  
 یک بہاں معنی بہاں اندد و طرف  
 کارگاہِ زندگی را محرم است  
 او جم است و شعر او جام جم است!

بھرتی ہری کی یہ تعریف و توصیف محض رمی نہیں۔ اس کے نقطہٴ عروج سے، جو ابھی آخری شعر میں آ رہا ہے، اقبال کا خلوص اور اس کی عقیدت بخوبی اپنا جلوہ دکھا رہی ہے۔ ہمارے مشرق میں اور غالباً دنیا کے ہر حصے میں اہل علم و ادب اور اہل ہنر کا احترام ہم کھڑے ہو کر کرتے ہیں۔ جب بھرتی ہری اقبال اور رومی کو نظر آتے ہیں تو صرف اقبال ہی اس کے احترام کے طور پر کھڑے نہیں ہو جاتے بلکہ ان کے پیرو مرشد بھی تعظیماً استاد ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

ما بہ تعظیم ہنر برد خاستنیم  
 باز بادے صحنے آراستینیم

یہاں بھی ہندوستان کے قدیم تمدن اور فلسفے کے لیے اقبال کا خلوص اور احترام اسی بلندی پر نظر آتا ہے جس پر شوجی سے ملاقات کرتے وقت نظر آیا تھا۔ زندہ رود بھرتی ہری سے کہتے ہیں:

اے کہ گفتی نکتہ ہائے دلنواز  
 مشرق از گفتار تو دانائے راز!  
 شعر را سوز از کجا آید بگوئے  
 از خودی یا از خدا آید بگوئے!

اقبال پر یہ نکتہ فاشس کرنے کے بعد بھرتی ہری شعر کا مقام بتاتے ہوئے کہتے ہیں :

بادو بیتے در بہانِ سنگ و خشت  
می توان بُردن دل از سورِ بہشت  
اقبال ہندوستان کی حالت بیان کرتے ہیں :

ہندیاں را دیدہ ام در ہیچ و تاب  
سہرہی، وقت است گوئی بے حجاب

اس کے جواب میں بھرتی ہری اقبال کو وہ پیغام دیتے ہیں جسے گیتا کی تعلیم کا پھوڑ کہا جاسکتا ہے۔ گیتا کی تعلیم فارسی شاعری میں غالباً صرف دو بار مشتعل ہوئی ہے۔ ایک توفیقی کے ذریعے سے کہ انہوں نے شہنشاہ اکبر کے کہنے سے گیتا کا فارسی میں ترجمہ کیا، دوسرے اقبال کی اس نظم میں جو بھرتی ہری کی زبان سے کہلوائی گئی ہے اور بھرتی ہری کے اشعار کا لفظی ترجمہ ہے۔ ملاحظہ ہو :

ایں خدایان تنک مایہ ز سنگ اندوز خشت  
بر ترے ہست کہ دور است ز دیر و ز خشت  
سجدہ بے ذوق عمل خشک بجائے نہ رسد  
زندگانی ہمہ کردار چہ زیبا و چہ ز خشت  
فاش گویم بتو سرفقے کہ نداند ہمہ کس  
اسے خوش آں بندہ کہ بر لوح دل اورا بنوشت

ایں جہانے کہ تو بیتی اثر یزدان نیست  
 پیر خد از نُسْت و ہم آں رشتہ کہ بردوکِ تو رشت  
 پیش آئین مکافاتِ عمل سجدہ گزار  
 زانکہ خیزد ز عمل دوزخ و اعراف و بہشت

بھرتی ہری سے ملاقات کے بعد ہیر رونی اور مرید ہندی کا رخ سلاطینِ مرقی کی جانب حرکت کرتے ہیں اور یہ سلاطین ہیں نادر شاہ ابدالی اور ٹیپو سلطان ٹیپو سلطان اقبال سے ہندوستان کے بارے میں سوال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس ملک یعنی ہندوستان کا حال سنا جس کی خس و خاشاک کے سامنے ہندوستان بھی ہیچ ہیں۔ جس کی مسجدوں میں ہنگامے ختم ہو چکے ہیں اور جس کے مندروں میں آگ بجھ چکی ہے۔ جس کے غم میں ہمارا دل خون ہوا ہے اور جس کی یاد کو ہم اپنے سینے سے لگائے بیٹھے ہیں۔ ہمارے غم سے اس محبت کا اندازہ کر جو ہندوستان کی خاک سے ہیں۔ افسوں اس محبوب پر جس نے اپنے چاہنے والے کو نہ پہچانا۔

اقبال جواب میں کہتے ہیں کہ اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ ہندوستانی فرنگی حکومت سے بیزار ہو چکے ہیں۔ فرنگستان کے جادو کا ان پر اثر نہیں ہو سکتا۔ غیروں کا بنایا ہوا آئین ہندوستان کی روح کے لیے ایک بوجھ بنا ہوا ہے، خواہ وہ آئین آسمان ہی سے کیوں نہ اترتا ہو۔ یہ مکالمہ اول سے آخر تک اتنا دردناک ہے کہ اسے پڑھنے کے لیے پتھر کا کلیجہ چاہیے۔ اقبال نے ہندوستان کی آزادی کے لیے جیلوں کا رخ نہیں کیا لیکن اس کے قلمی جہاد سے انکار کرنا حقیقت سے ایک بہت بڑی روگردانی کرنا ہے۔ ٹیپو سلطان اقبال سے پوچھتے ہیں :

زائرِ شہر و دیارم بودہ  
 پختہ نمود را بر مزارم سودہ  
 اے شناسائے جد و کائنات  
 در دکن دیدی ز آثارِ حیات

اقبال کہتے ہیں :

تخمِ اشکے بر یختم اندر دکن  
 لالہ ماروید ز خاکِ آں چمن  
 رودِ کاویری مدام اندر سفر  
 دیدہ ام در جانِ او شوئے دگر

سلطان شہید یعنی ٹیپو سلطان اس کے جواب میں اقبال سے فرماتے ہیں کہ اس سوز و گداز کی قسم، جو تیرے کلام میں ہے، میرا چھوٹا سا پیغام کاویری ندی تک پہنچا دے۔ کاویری ندی بھی زندہ رود ہے تو بھی زندہ رود ہے۔ تو یہ پیغام کاویری تک پہنچائے گا تو گویا نغمے میں نغمہ شامل ہو جائے گا۔ اور یہ پیغام، کہ سلطان شہید نے کاویری ندی کو دیا، دراصل، اقبال نے جیسا کہا ہے، حیات اور موت اور شہادت کے موضوعات پر حرفِ آخر کا حکم رکھتا ہے۔ یہ مختصر سا پیغام اس اعتراض کا بھی مسکت جواب ہے کہ اقبال کا کلام دجلہ و فرات کے ذکر سے بھرا پڑا ہے اور اس میں ہندوستان کے دریاؤں وغیرہ کا ذکر موجود نہیں۔ ہاں تو ٹیپو سلطان کاویری کو

اے مرا خوشتر ز بیخون و فرات  
 اے دکن را آبِ تو آبِ حیات

کہہ کر پیغام دیتے ہوئے سرنگاپٹم کا اور پھر ان معرکوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے ٹیپو سلطان کی زندگی عبارت ہے۔ ان معرکوں کے ذکر کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ زندگی تسلیم و رضا سے محکم ہوتی ہے۔ موت نیرنگ اور طلسم اور سمیا کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ سچائی کا بندہ ایک شیر ہے اور موت محض ایک ہرن ہے۔ موت تو اس کے سینکڑوں مقاموں میں سے ایک مقام ہے۔ مکمل انسان تو موت پر یوں گرتا ہے جیسے شاہین چڑیا پہ اور غلام ہمیشہ موت کے خوف سے مرتا رہتا ہے۔ موت کے خوف کی وجہ سے اس پر زندگی حرام ہو جاتی ہے۔ بندہ آزاد کی نشان بی اور ہے۔ موت اسے ایک نئی زندگی بخشتی ہے۔ اسے اپنا ڈر رہتا ہے۔ موت کا ڈر نہیں اور آزاد لوگوں کی موت ایک لمحے سے زیادہ وقت نہیں رکھتی۔ یہ تمام اشارے موت و حیات کے بارے میں اس مقام پر جمع کرنے سے علامہ اقبال کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستانی عوام نے انگریزی حکومت کے خلاف آزادی کی بوجہ و جہد شروع کر رکھی ہے اس میں ان کے حوصلوں کو بلند کیا جائے۔ اس قسم کے اشارات اس موقع پر بھی موجود ہیں جب کہ غنی کا شمیری اقبال کو ملکیت کے خلاف جنگ پر آمادہ کرتے ہیں اور کھلے الفاظ میں نہرو خاندان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آں برہمن زادگانِ زندہ دل  
 لالہ احمد زروئے شاں خجل  
 تیز بین و پختہ کار و سخت کوش  
 از نگاہِ شاں فرنگ اندر فروٹ  
 اصل شاں از خاک دامنگیر ماست  
 مطلع ہیں اختراں کشمیر ماست



اس قسم کی مثالیں صرف ”جاوید نامہ“ ہی میں موجود نہیں بلکہ بعد کی تصنیفات میں بھی جا بجا نظر آتی ہیں۔ ”پس چہ باید کرد اسے اقوام شرق“ ۱۹۳۷ء میں شائع ہوئی۔ اس میں آپ نے افتراقِ بندیاں پر جو آنسو بہائے ہیں وہ ہندوستان کے فارسی ادب میں موتی بن کر چمک رہے ہیں۔ مثنوی ”اسرارِ رموز“ کا ذکر اس مقالے میں ذرا پہلے ہونا چاہیے تھا۔ اس کتاب میں اس معنی کی تشریح کرتے ہوئے کہ روایاتِ مخصوصہ ملیہ کا دامن تھا مننے ہی سے حیاتِ ملیہ میں تسلسل پیدا ہو سکتا ہے آپ نے مثال کسی دریا اور کسی کوہسار کی نہیں دی بلکہ گنگا اور ہمالہ کی مثال دی ہے۔ گنگا اور ہمالہ کا مکالمہ اس سلسلے میں ایک توجہ طلب نظم ہے جس میں گنگا کے بارے میں اقبال نے اس قدیم عقیدے کو بھی نظم کیا ہے کہ گنگا بھوجی کی بٹاؤں سے نکل ہے۔

”ضربِ کلیم“ علامہ اقبال کے انتقال سے صرف چند برس پہلے منظرِ عام پر آئی تھی۔ مختلف تاریخوں کا ذکر کرنے کے سے اس غیر صحیح خیال کی تردید بھی مقصود ہے کہ سفرِ یورپ کے بعد اقبال کا ہندوستان اور وطنیت کے بارے میں نظریہ اس حد تک تبدیل ہو گیا تھا کہ وہ ہندوستان کو اپنا وطن بھی تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کتاب کی جس نظم کی طرف میں آپ کی توجہ دلانا چاہتا ہوں وہ ہے ”شعاعِ اُمید“۔ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی طرف سے کسی قسم کے تبصرے کے بغیر اس ساری نظم کو، جو ایک میخانہ شعر کی حیثیت رکھتی ہے، یہاں درج کر دیا جائے تاکہ ہندوستان کے بارے میں اقبال کے آخری نقوش میں سے ایک نقشِ پوری طرح سے ناظرین کے سامنے آ سکے :

سوچ نے دیا اپنی شعاعوں کو یہ پیغام  
دنیا ہے عجب چیز، کبھی صبح کبھی شام

مدت سے تم آوارہ ہو پہنائے فضا میں  
 بڑھتی ہی چلی جاتی ہے بے مہری ایام  
 نے ریت کے ذروں پہ چمکنے میں ہے رات  
 نے مثل صبا طوفِ گل و لالہ میں آرام  
 پھر میرے تجلی کردہ دل میں سما جاؤ  
 چھوڑو چمنستان و بیابان و در و بام

آفاق کے ہر گوشے سے اٹھتی ہیں ثنائیں  
 بچھڑے ہوئے نورِ شید سے ہوتی ہیں ہم آنسوئیں  
 اک شور ہے مغرب میں، اُجالا نہیں ممکن  
 افرنگِ مشینوں کے دھوئیں سے ہے سیرِ پوش  
 مشرق نہیں گولڈن لڈن نظارہ سے محروم  
 لیکن صفتِ عالمِ لاہوت ہے خاموش  
 پھر ہم کو اسی سینہ روشن میں چھپا لے  
 اسے مہرِ جہاں تاب نہ کر ہم کو فراموش

اک شوخ کرن، شوخ مثالِ نگہِ سحر  
 آرام سے فارغ صفتِ جوہرِ سیلاب  
 بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو  
 جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو  
 جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب  
 خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز  
 اقبال کے آنکھوں سے یہی خاک ہے سیراب  
 چشمِ مرد و پروں ہے اسی خاک سے روشن  
 یہ خاک کہ ہے جس کا خرف ریزہ درِ ناب  
 اس خاک سے اٹھے ہیں وہ خواصِ معافی  
 جن کے لیے ہر بحرِ پُر آشوب ہے پایاب  
 جس ساز کے نغموں سے ترارت مٹی دلوں میں  
 محفل کا وہی ساز ہے بیگانہ مضراب  
 بُت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہن  
 تقدیر کو روتا ہے مسلمان تہِ محراب  
 مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر  
 فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو بحر کر

”آرمغانِ حجاز“ اقبال کا آخری تحفہ ہے جو اس عظیم شاعر نے انسانیت کو پیش کیا  
 ہے۔ انھوں نے انسانی کمال کا ایک لامتناہی جذبہ اس کتاب کی رباعیات میں جاری و ساری  
 نظر آتا ہے۔ عالم گیر محبت کا یہ جذبہ حبِ وطن کے کیفِ سرمستی سے کہیں بھی خالی نہیں  
 رہا۔ ”آرمغانِ حجاز“ بھی اس کیفیت سے سرشار ہے۔ ہندوستان کی غلامی نے اقبال  
 کو ہمیشہ پریشان رکھا۔ یہ پریشانی خاطر اس آخری تصنیف میں، جو مستف کے انتقال

کے بعد منظر عام پر آئی، جا بجا نمایاں ہے۔ اقبال نے فرنگی استعمار پر یہاں بھی ضربِ کاری لگانے سے گریز نہیں کیا۔ آپ نے بڑے واضح الفاظ میں اہل وطن کو یہ تلخیتیں کی ہے کہ اب وقت اچکا ہے جب فرنگی بُت کو ہمیشہ کے لیے طاقِ دل سے نیچے گرا دیا جائے:

میر پیشِ فرنگی مابستِ خویش  
ز طاقِ دل فروریزِ این منم را

یہ افرنگی بُتاں خود را سپردی  
پہ نامردانہ درِست خانہ مُردی  
خود بیگانہٗ دل، سینہ بے سوز  
کہ از تاکِ نیاگاں مے نخوردی

جہانِ مہسرومہ ز تارِ دل  
کشادِ ہر گروہ از زارِ دل  
پیائے وہ زمنِ بندوستان را  
غلامِ آزاد از بیداریِ دل

## اقبال کے کلام کا صوفیانہ لہجہ

علامہ اقبال کی شاعری میں "نظریہ تصوف" کا ارتقاء تلاش کرنے سے قبل تصوف کے متعلق ایک اوجہ بات کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

عصر حاضر اپنی مادی ترقیوں کے باعث "تصوف" کے ان گہرے معانی سے قریب قریب نا آشنا ہو چکا ہے جن کی تابانی سے ایک زمانے تک ہندوستان، ایران اور وسط ایشیا کی روح جگمگاتی رہی۔ آج "تصوف" کا وہ سوز ٹھنڈا پڑ چکا ہے جو شعر و ادب کو ابدی برآرت اور روشنی بخشتا رہا اور جس سے دلوں کی دنیا میں مسلسل انقلاب آتے رہے۔ آج لفظ "تصوف" کے لغوی معنی ڈھونڈے جاتے ہیں، اس کا مخرج تلاش کیا جاتا ہے، بحثیں کی جاتی ہیں کہ یہ "معنا" سے ہے یا "صفت" سے یا "صوت" سے جسے پہننے والا شاید ابتدا میں صوتی کہلاتا تھا حالانکہ ہم اگر فطرت و بیان سے گزر جائیں اور روحی اور عارفانہ سے لے کر نظری تک کے کلام کو ایک نظر دیکھ لیں تو شاید "تصوف" کا بحث طلب لفظ اپنی تابانی کے ساتھ ایک کھلی کتاب ہی کر پڑے سامنے آجائے، ورنہ یہاں تک اس جہان معنی کو تشریح و توضیح کا جامہ پہنانے کا تعلق ہے ممکن ہے بحث کرنے والے کسی ایک نتیجے پر پہنچ سکیں کیونکہ روحی کی

دارد ات قلبی حافظ کی دارد ات قلبی تو نہیں ہو سکتیں بنیادی بات تو تصوف کی روح  
 تک پہنچنے کی ہے۔ صوفی کا جذبہ تلاش و جستجو اور اس تلاش میں اس کی کامرانی بشر  
 کے ادراک کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہ بات الگ ہے کہ ہم اس نتیجے پر بھی ادراک ہی  
 کی بدولت پہنچتے ہیں۔ حقیقت کی تک پہنچنے اور ہستی مطلق سے وصال کے لیے صوفی  
 لباس مجاز برقرار نہیں رکھ سکتا۔ صوفی کا راستہ ایک کٹھن راستہ ہے اور ہمارا ادراک  
 اور احساس اسے پوری طرح سمجھنے سے قاصر ہے۔ قرۃ العین طاہرہ نے اس کیفیت  
 فراق کو بڑے سائراںہ انداز سے اپنے اشعار میں یوں بیان کیا ہے:

گر بتو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ، رو برو  
 شرح و ہم غم ترا نکتہ بہ نکتہ، مو بہ مو  
 از پیٹے دیدن رُخت، ہمو صبا افتادہ ام  
 خانہ بجانہ، در بدر، کوچہ بہ کوچہ، کو بہ کو  
 می رود از فراق تو خون دل از دو دیدہ ام  
 دجلہ بدجلہ، یم بہ یم، چشمہ بہ چشمہ، بو بہ بو  
 مہر ترا دلِ خویں یافتہ بہ فحاشِ عیاں  
 رشتہ بہ رشتہ، نخ بہ نخ، تار بہ تار، پو بہ پو  
 دردِ دلِ خویشِ طاہرہ گشت و ندید جز ترا  
 صفحہ بہ صفحہ، لا بہ لا، پردہ بہ پردہ، تو بہ تو

طاہرہ ہے کہ فراق و وصال کی یہ کیفیت مجازی فراق و وصال سے مختلف ہے۔  
 اور چونکہ یہ روحانی تعلق عام ادراک و فہم کی حدود میں نہیں آتا اس لیے تصوف کو ہر قسم

کی فہم و بانہ حرکتوں سے منسوب کیا جاتا ہے اور صوفی کو غیر متوازن اور بے عمل کے خطابات سے نوازا جاتا ہے۔ یہاں اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تصوف کا ایک اپنا جہان معنی ہے۔ اس جہان معنی کو اپنے دنیاوی پیمانے سے نہیں ناپ سکتے مولانا رومؒ، خواجہ حافظؒ، حضرت امیر خسروؒ، خواجہ میر دردؒ، جامیؒ، عطارؒ اور رابندرناٹھ ٹیگور کے افکارِ عالیہ کی عظمت سے کسے انکار ہے اور یہ سب کچھ متصوفانہ خیالات کا پر تو نہیں تو اور کیا ہے؟ اقبال کا شمار اردو یا فارسی کے صوفی شعراء میں نہیں کیا جاتا لیکن یہ کہنا بھی بہت مشکل ہو گا کہ اقبال تصوف سے اپنا دامن بچا کر نکل گئے ہیں، بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ اقبال کا کلام ایک صوفی شاعر کا کلام نہ ہوتے ہوئے بھی تصوف کی کیفیت اور سرشاری سے لبریز ہے تو غلط نہ ہو گا۔

اقبال کی پہلی تصنیف ”اسرارِ خودی“ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ جب اس کا نیا ایڈیشن ۱۹۲۳ء میں چھپا تو اس کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر آر۔ اے۔ نکلسن نے لکھا کہ اقبال کے دلائل پڑھنے والے کو قایل کر سکیں یا نہ کر سکیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کلامِ اقبال قاری کے دل کو صرف متاثر ہی نہیں کرتا بلکہ اس پر ایک عجیب و غریب کیفیت بھی طاری کر دیتا ہے۔ یہ رائے ڈاکٹر نکلسن نے اس وقت دی تھی جب کہ اقبال کی دوسری زندہ جاوید تصانیف ”پیامِ مشرق“، ”زبورِ عجم“، ”جاویدنامہ“، ”بانگ درا“ اور ”اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید“ ابھی منظرِ عام پر نہیں آئی تھیں۔ آج دنیا نے علم و ادب اقبال کے فلسفیانہ افکار کی عظمت سے بخوبی واقف ہو چکی ہے۔ اس عظمت کو تسلیم کرانے کے لیے ہمیں کسی بحث میں الجھنے یا دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ڈاکٹر نکلسن نے جو کچھ کہا اس کا مفہوم صرف اتنا ہی ہے کہ اقبال کا کلام ہمارے

تفکر کی بہ نسبت، ہمارے وجدان کو زیادہ متاثر کرتا ہے۔ اس کے اسباب ظاہر ہیں ایک سبب تو یہ ہے کہ اقبال نے فارسی کے جن شعراء کا کسی نہ کسی حیثیت سے اثر قبول کیا ہے وہ اپنے اپنے انداز سے تصوف کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ ان صوفی شعراء میں رومی، عطار اور سنائی کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ ان کے مطالعے نے اقبال کے دل میں تصوف کا ایک ٹکڑا ہوا ذوق پیدا کر دیا۔ ڈاکٹر نکسن غالباً اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ اقبال بے شک ایک فلسفی تھے لیکن بنیادی طور پر وہ شاعر تھے۔ انہوں نے خرد اور علم کو بڑی اہمیت دی ہے لیکن وجدان کی اہمیت ان کی نظر میں خرد اور علم سے کہیں زیادہ رہی ہے۔ یہی وجدان جب دل شاعر میں پرورش پاتا ہے تو تصوف کے قریب قریب جا پہنچتا ہے۔ اقبال محض ایک خشک فلسفی نہیں بلکہ ان کا فلسفہ تصوف کے کیف میں ڈوبا ہوا ہے۔

مذکورہ مثنوی "امرارِ خودی" کا، جس میں بقول مصنف "خودی کی حقیقت اور استحکام پر بحث کی گئی ہے"، تصوف کے موضوع سے بہت گہرا تعلق ہے جسے قدرے تفصیل سے بیان کرنا ضروری ہے کیونکہ اس مثنوی میں اقبال کی شاعری اور تصوف کے باہمی رشتے کا ایک بڑا نازک مقام ہمارے سامنے آتا ہے۔

مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں مصنف کے قلم سے ایک دیباچہ شامل تھا جو بعد کے ایڈیشنوں میں نظر نہیں آتا۔ اس دیباچے میں جہاں نفی خودی کے نظریے کی ابتداء اور مسلمانوں میں اس کی اشاعت پر بحث کی گئی ہے وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس کے کیا نتائج ظہور پذیر ہوئے۔ مسلمان اسلام کی روح سے کس طرح بیگانہ ہو گئے اور یہ بیگانگی انہیں بالآخر کہاں تک لے گئی۔ آخر میں لفظ خودی کی وضاحت موجود



ہے۔ اس دیباچے میں تصوف کا ذکر نہ ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں :  
 بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب  
 احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت مغرب  
 پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس  
 حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے کیونکہ عمل  
 اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے۔ بلکہ ترکِ عمل  
 سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق دل بے شگلی نہ ہو بہری کرشن  
 کے بعد سری رامانج بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی  
 کو سری کرشن اور سری رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر کے  
 منطقی ظلم نے اسے پھر محبوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید  
 کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام  
 عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے  
 لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں  
 کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ  
 خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محمد الدین ابن  
 عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر  
 نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت  
 نے مسئلہ وحدت الوجود کو، جس کے وہ ان شکِ مفسر تھے، اسلامی تخیل

کا ایک لایٹفک عنصر بنا دیا۔ اودھ الدین کرمانی اور فخر الدین سرائی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ پودھویں صدی کے تمام علمی شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ”رگ چراغ“ میں ”خون آفتاب“ کا اور ”شراب رنگ“ میں ”جلوہ طور“ کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدۃ الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخیاط کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی تین چوں نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور علماء میں واعد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صداٹے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا حسن خانی کشمیری نے اپنی کتاب ”دستانِ مذاہب“ میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دل رسانی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

اس دیباچے کے بعد مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں حکیم افلاطون اور خواجہ حافظ  
تیرازیؒ کا ذکر ہے۔ خواجہ حافظ علیہ الرحمۃ کے متعلق پینتیس اشعار میں سے چند  
اشعار "نقل کفر کفر نباشد" کے مصداق یہاں نقل کیے جاتے ہیں تاکہ اقبال کا  
نظریہ تصوف سمجھنے میں آسانی پیدا ہو:

ہوشیار از حافظِ صہب گسار  
جامش از زہرِ اہل سرمایہ دار  
دہن ساقی خرقہ پرہیز اور  
مے علاج ہول رستاخیز اور  
نیست غیر از بادہ در بازار اور  
از دو جام آشفۃ شد دثار اور  
پہوں خراب از بادۂ گلگوں شود  
مایہ دارِ حشمت تاروں شود  
مفتیِ اقلیم او مینا بدوش  
محتسبِ ممنون پیرِ مے فروش  
طوفِ ساغر کرد مثلِ رنگِ مے  
خواست فتویٰ از بابِ چنگ و نے  
آپچناں مستِ شرابِ بندگی است  
خواجہ و محرومِ ذوقِ خواجگی است

آن فقیر ملتے خوار گان  
 آن امام اُمت بیچار گان  
 گو سفند است و نوا آموخت است  
 عشوہ و ناز و ادا آموخت است  
 ضعف را نام توانائی دہد  
 ساز او اقوام را اخوا کنند  
 حافظ جادو بیاں شیرازی است  
 عرفی آتش زباں شیرازی است  
 این سوئے ملک خودی مرکب جہانڈ  
 آن کنار آب رکن آباد ماند  
 این ققیل ہمستہ مردانہ  
 آن ز رزم زندگی بیگانہ  
 دست این گیر دزدان جسم خوشہ  
 چشم آن از اشک دارد توشہ  
 بادہ زن با عرفی ہنگامہ خینہ  
 زندہ از صحبت حافظ گریز  
 این فسوں خواں زندگی از ما ربود  
 جام او شانہ جم از ما ربود

محفلی او در خور ابرار نیست  
سایر او قابل اترار نیست  
سبے نیار از محفل حافظ گزر  
الحذر از گوسفندان الحذر

ان اشعار کا شائع ہونا تھا کہ ملک میں علامہ اقبال کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہو گیا۔ خواجہ حافظ کو مشرق میں ایک شاعر اور ساتھ ہی ساتھ ایک روحانی شخصیت کی حیثیت سے بواہمیت حاصل ہے وہ رنگ لائی۔ ہندوستان میں خواجہ صاحب کے مداحوں کی کمی نہ اس زمانے میں تھی نہ اب ہے۔ چنانچہ صوفیاء حضرات خواجہ حافظ کے بارے میں علامہ اقبال کے اشعار سے بہت برہم ہوئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال کی مخالفت کا سلسلہ شروع ہو گیا جس میں خواجہ حسن نظامی مرحوم اور پیرزادہ مظفر احمد مصنف مثنوی ”رازی بخودی“ پیش پیش تھے۔ ستم بالائے ستم یہ ہوا کہ لسان العصر حضرت اکبر الہادی بھی ان دو حضرات کی تحریروں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ انہوں نے اس زمانے میں مولانا عبد الماجد دریابادی کو جو خطوط لکھے ان میں اقبال کے خیالات پر شدید الفاظ میں نکتہ چینی کی اور اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ ”حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں؟“ (۶ اگست ۱۹۱۶ء) ”اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے۔ لکھتے ہیں: ”عجمی فلاسفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے، خلاف اسلام ہے۔“ (یکم ستمبر ۱۹۱۶ء) ”اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی کو علانیہ برا کہا ہے میری نظر میں کھٹک رہے ہیں۔ ان کی مثنوی ”اسرار خودی“ آپ نے دیکھی ہوگی۔ اب ”رموز بخودی“ شائع ہوئی ہے

میں نے نہیں دیکھی۔ دل نہیں چاہا۔“ (۱۱ جون ۱۹۱۵ء)

اس سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ ”رموزِ بخودی“ کی ایک جلد حضرت علامہ نے خود حضرت اکبر کو بھیجی مگر انہوں نے مولانا عبدالمجید دیرا بادی کو ایک خط میں لکھا کہ ”اقبال نے“ ”رموزِ بخودی“ مجھے بھیجی ہے لیکن اس کا مطالعہ کرنے کو دل نہیں چاہا۔“ حضرت اکبر کی اس روش سے علامہ اقبال کو جو پریشانی اور رنج ہوا ہوگا اس کا اندازہ علامہ کے ان خطوط سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے حضرت اکبر اور خواجہ حسن نظامی کو لکھے۔ حضرت اکبر الہ آبادی کے نام آپ لکھتے ہیں:

میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دلوں سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ ”الہ آبادی“ میں جو لکھا گیا وہ ایک لطیف لٹریچر کی نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے مقبول ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سرکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے، نہ ان کے اشعار میں فے سے مراد وہ فے ہے جو لوگ ہٹلوں میں پیٹتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالتِ سکر مراد ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔

میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون تصوف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علامہ الدولہ سنجائی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی لکھ

چکے ہیں۔ میں نے شیخ محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سنہانی اور جنید نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے ان کے عقاید اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔

معاف کیجیے۔ مجھے تو آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے مثنوی "اسرارِ خودی" کے وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے، باقی اشعار پر شاید نظر نہیں فرمائی۔ کاش آپ ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی تاکہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے۔ ٹھی تصوف سے لڑیچہ ہیں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طباہ کو پست کرنے والا ہے اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لڑیچہ پر ہوتا ہے۔

میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لڑیچہ تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ قنوطی لڑیچہ کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لڑیچہ کا رہ جانی ہونا ضروری ہے۔  
(۱۱ جون ۱۹۱۵ء)

آپ مجھے تناقص کا ملزم گردانتے ہیں۔ یہ بات درست نہیں۔ مگر میری بد نصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی "اسرارِ خودی" کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے گزشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لیے میری خاطر سے ایک دفعہ پڑھ

لیجیے۔ اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا :  
 اں چناں گم شو کہ یکسر سجدہ شو  
 اور مشنوی اسرارِ خودی کے مضامین میں کوئی تناقص نہیں ہے۔ یہ  
 بات تو میں نے پہلے تھے میں اس سے بھی زیادہ واضح طور پر  
 بیان کی ہے :

اند کے اندر سرائے دل نشیں  
 ترکِ خود کن سوئے حق بھرت گزیں  
 محکم از حق شو سوئے خود گام زن  
 لات و عزائے ہوس را سرشکن  
 ہر کہ در اقلیم لا آباد شد  
 فارغ از بند زن و اولاد شد

میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بخودی سے پیدا ہوتی ہے،  
 یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ  
 کی طرح مضبوط ہوتی ہے۔

مگر ایک اور بخودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں :

(۱) ایک وہ جو عاشقانہ شاعری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔

یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے۔

(۲) دوسری وہ بخودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو

جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے پیدا



ہوتی ہے۔ اور یہ ننا ذاتِ باری میں ہے نہ احکامِ باری میں۔  
 پہلی قسم کی بیخودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے، مگر دوسری  
 قسم کی بیخودی تمام مذاہب و اخلاق کی بڑ کاٹنے والی ہے۔ میں ان دونوں  
 قسموں کی بیخودی پر معترض ہوں اور بس۔ حقیقی اسلامی بیخودی میرے نزدیک  
 اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات کو تھپوڑ کر اللہ کے  
 احکام کا پابند ہو جانا ہے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے البتہ  
 عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں۔  
 اسی سلسلے کا ایک خط خواجہ حسن نظامی کے نام ملاحظہ کیجیے :

”مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبر اسلام (صلعم) سے  
 عشق ہے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ آپ کو ایک اسلامی حقیقت معلوم  
 ہو جائے اور آپ اس سے انکار کریں۔

بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کریں  
 گے۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف  
 کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا  
 ہے کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وعدۃ الوجود کی طرف رُخ کرتا  
 ہے مگر قرآن میں تدبیر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے  
 مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے  
 قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی  
 رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔

تصوف، جو مسلمانوں میں پیدا ہوا، اور اس جگہ تصوف سے میری مراد ایرانی تصوف ہے، اس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے اور ہر راہی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے یہاں تک کہ قریبی تحریک کا مقصد بھی بالآخر قیود شرعیہ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا اور بعض صوفیاء کی نسبت تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اس تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ ”گسستن“ اچھا ہے یا ”پیوستن“، یعنی فراق اچھا ہے یا وصال۔ میرے نزدیک ”گسستن“ عین اسلام ہے اور ”پیوستن“ رہبانیت یا ایرانی (غیر اسلامی) تصوف ہے اور میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔ (۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء)

اب اس سلسلے کا ایک خط مہاراجہ سرکشن پرشاد، مدارالمہام حیدر آباد کے نام بھی منقول ہے۔ علامہ لکھتے ہیں :

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ ایک عرصہ سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے، کوئی نئی بات نہیں تھی مگر افسوس ہے کہ بعض نادان لوگوں نے میرے مضامین کو (جو مشنری میں لکھے ہیں) تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔ میں نے اپنی پوزیشن محض اس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب (حسن نظامی دہلوی)

نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لیے (خصوصاً مسلمانوں کے لیے) مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔  
(۲۰ جنوری ۱۹۱۸ء)

خطوط کے ان اقتباسات سے یہ حقیقت بخوبی ظاہر ہو سکتی ہے کہ اقبال تصوف کے خلاف نہیں تھے بلکہ اس تصوف کے خلاف تھے جسے انہوں نے غیر اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کیا ہے؟ کیونکہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس کے ابتدائی زمانے میں کہیں بھی ”تصوف“ یا ”صوفی“ کی اصطلاحیں نظر نہیں آتیں۔ قرآن اور حدیث ”تصوف“ کے لفظ تک سے آشنا نہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا اور پھر ویسے بھی تصوف یا ویدانت ایک خاص ہندوستانی نظریہٴ حیات ہے۔ شری راج گوپال اچاریہ نے اپنے رسالے موسوم بہ ”ویدانت“ میں اسے ہندوستان کے تمدن کی بنیاد قرار دیا ہے۔ جواہر لال نہرو نے ”دریافت ہند“ میں اس کی تشریح یہ کی ہے کہ ”ویدانت“ ویدوں کا انت یعنی انتہا ہے۔ ویدوں کی تعلیم جب شرح و بیان کا لباس پہن کر اپنشدوں کے فلسفے کی صورت میں جلوہ گر ہوئی تو اسے ویدانت کا نام دیا گیا۔ گویا بنیادی طور پر ویدانت یا تصوف فلسفہٴ نو ویدی کا ہوا۔ اور ویدک عالم وجود میں آیا؟ اگر ہم اس بحث کو مذہبی رنگ نہ بھی دیں اور یہ دعویٰ تسلیم نہ بھی کریں کہ ویدانت ابتدائے آفرینش کے ساتھ عالم وجود میں آئے اور محض عصر حاضر کے محققین کی جانب ہی رجوع کریں تو بھی وید

کی عمر چار پانچ ہزار برس سے کیا کم متعین ہو سکے گی !

یہ فلسفہ اپنے صدیوں کے سفر میں نہ جانے کتنے مغسروں کے ہاتھ میں آیا۔ اقبال  
 اقبال : ”بند و قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے  
 آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے شوکت و حکمانے قوتِ عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق  
 بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسلہ جو تمام  
 آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ  
 کیفیات اور لوازم اس کے گزشتہ طریقِ عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانونِ  
 عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور  
 شاعر گوئیٹے کا بیروناسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ ”کلام“ کی جگہ  
 لفظ ”عمل“ پڑھتا ہے (ابتداء میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا  
 تھا) تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکمانے  
 تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی تربیت بالفاظِ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور  
 اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی بدست طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے  
 اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام  
 فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب  
 انا کا تعین عمل سے ہوتا ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ  
 عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی دونوں پہلوؤں سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات  
 کا متقن تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔“  
 یہی وہ ترکِ عمل کا فلسفہ ہے جسے اقبال نے جابجا غیر اسلامی تصوف کا نام

دیا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ فلسفہ شرعی شکر اچھا یہ ہی نے پیش کیا ہو۔ جب اس نقطہ خیال سے محی الدین ابن عربی اندسی قرآن حکیم کی تفسیر کرتے ہیں تو اقبال اسے بقیہ اسلامی قرار دیتے ہیں۔ اس تمیز میں ہندو اور مسلمان کی وہ قید نہیں جو عصرِ حاضر کے اس ترقی یافتہ دور میں ہم نے اپنے اوپر عاید کر رکھی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہاں لفظ اسلام اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس معنی میں استعمال نہیں ہوا جس میں آج کی سیاست استعمال کر رہی ہے۔ اقبال نے سارے کلام میں اسلام سے مراد امن و سلامتی اور صالح ذوقی جہد و عمل کی تلمیحیں ہے اور یہی سبب ہے کہ جہاں آپ نے شرعی شکر شیخ اکبر اور خواجہ عارف کے خیالات کو غیر اسلامی کہا ہے وہاں سری کرشن اور رامانج کے افکار کو غیر اسلامی نہیں کہا بلکہ ان افکار کی تائید کی ہے اور انہیں برقرار رکھنے کی تلمیحیں کی ہے اور جیسا کہ اوپر کے ایک اقتباس میں کہا جا چکا ہے کہ انہوں نے اس امر پر افسوس کیا ہے کہ جس دوس کو سری کرشن اور شرعی رامانج سے انتساب کرنا چاہتا ہے شرعی شکر سے مستثنیٰ مسلم نے اسے پھر محبوب کر دیا اور شرعی کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

اسل میں اقبال نے اپنے دور میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقتوں سے فرار کی تعلیم نے مسلمانوں کی قوتِ عمل کو فنا کر دیا ہے اور نتیجہً مسلمانوں کے دین و ادب سے بڑے دہبانی آنا شروع ہو گئی ہے۔ یہ فرار اور گریز کی تعلیم کہاں سے آئی؟ قرآن حکیم تو انسان کو عمل صالح کی تعلیم دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تعلیم تصوف کے اس بظاہر دکش لیکن باطن خطرناک رستے سے آئی ہے جو ادبیات، فنون لطیفہ اور زندگی کے دوسرے شعبوں پر مسلط

ہو چکا ہے۔ چنانچہ اس زمانے میں وہ اپنے خطوط میں جناب سراج الدین پال کو لکھتے ہیں :

شعرا ئے عجم میں بیشتر وہ ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث  
وہودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ  
میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشو و نما  
نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق ابھی طرح سے  
نظا ہر ہٹا۔ بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی  
جس کی بناء وحدۃ الوجود تھی۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور  
بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور  
اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے مثلاً: اسلام  
جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری قرار دیتا ہے تو شعرا ئے  
عجم اس شعار میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں ذیل کی  
رباعی پیش کرتا ہوں :

غازی ز پئے شہادت اندرنگ پوست  
غافل کر شہید عشق فاضل تر از دوست  
در روز قیامت این باو کے ماند  
این کشتہ دشمن است آن کشتہ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے مگر انصاف سے  
دیکھیے تو جہاد اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دل فریب اور خوبصورت

طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو زہر دیا ہے اس کو اس امر کا احساس بھی نہیں ہو سکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے اب حیات پلایا گیا ہے۔ (۱۰ جولائی ۱۹۱۵ء)

تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا کہ جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے، جیسا کہ تاریخی یوریش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حین اور جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں ضعیف قومیں اپنی سُستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع لبقا میں نصیب ہوتی ہے چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے۔ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔ (۱۹ جولائی ۱۹۱۴ء)

اسی مذکورہ زہر کے تریاق کو اقبال نے اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہی وہ رمز بھتی جو مشنوی "اسرارِ خودی" کی پہلی اشاعت کے وقت لسانِ العصر اکبر آبادی کی نگاہِ دل سے پوشیدہ رہی اور انہوں نے اقبال کو تصوف کا مخالف کہہ کر مشنوی کا مطالعہ کرنا بھی تضرعِ اوقات سمجھا۔ اقبال نے جب یہ شعر کہا تھا تو نہ جانے مشیت کو کیا منظور تھا :

آشنائے منِ زمین بیگانہ رفت  
از خستام تہی پیمانہ رفت

ورنہ بات سامنے کی تھی۔ اقبال نے تصوف میں سے زندہ و پابندہ عناصر چن چن کر اسلام کو واپس لوٹائے۔ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں ایک واضح لکیر کھینچی اور اسلام اور بنی نوع انسان کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دی۔ ورنہ اگر اقبال تصوف کے مخالف ہوتے تو رومی کو اپنا پیرو مرشد مانتے؟ شمس تبریز کے اشارہ امر بہ خودی کے پہلے ورق کی زینت بناتے اور مثنوی کی ابتدا نظیری کے شعر سے کرتے؟

(۲)

علامہ اقبال کا سفرِ حیدرہ تصوف پالیس برس کا ایک طویل سفر ہے۔ اس روحانی سفر کی ابتدا اس مقام سے ہوتی ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں وحدة الوجود کہا جاتا ہے۔ "وحدة الوجود" کا نظریہ ایک طرح سے بعض نظریات کا رد عمل ہے۔ وہ نظریات ہیں شرک یا کثرت پرستی اور کثرت جو ہر ایک جانب اور مذہب فطرت دوسری جانب۔ شرک یا کثرت پرستی یا امتناع پرستی کے نظریے کے مطابق متعدد خداؤں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے جو فطرت کے متعدد شعبوں کے مالک و نگراں تصور کیے جاتے ہیں۔ نظریہ "وحدة الوجود" ایک خدا کی ہستی کو تسلیم کرتا ہے اور یہیں سے "بہدوست" اور "ازدوست" کے نظریات چلتے ہیں۔ کثرت جو ہر کا نظریہ دنیا کی بنیادی وحدت کی نفی کرتا ہے اور فطرتی اشیاء کے اجتماع کو حقیقت کا نام دیتا ہے۔ "وحدة الوجود" کثرت افراد و اشیاء کی "حقیقت" کی نفی کرتا ہے اور ایک ذات مطلق کا تصور پیش کرتا ہے۔ جہاں کثرت جو ہر وحدت کو کثرت پر قرار دیتا ہے وہاں وحدة الوجود کثرت جو ہر کو وحدت کی کھجور میں جلا دیتا ہے۔ دین فطرت کے مطابق خدائی ہستی دنیا نے زمان و مکان سے کہیں آگے ہے چنانچہ خدا کو لا محدود اور غیر فانی اور



دنیا کو محدود اور فانی تسلیم کیا گیا ہے۔ وحدۃ الوجود کا تصور دوسری حدود تک پہنچتا ہے، یعنی یہ کہ خدا حدود زمان و مکان سے کہیں باہر نہیں ہے بلکہ جو کچھ ہے خدا ہے، اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ اور خدا اور کائنات دونوں لازم و ملزوم ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ خدا ایک حقیقت ہے اور کائنات اس کا ایک غیر حقیقی پرتو۔ کائنات کی اپنی حقیقت نہیں ہے۔ اس کی حقیقت خدا ہی کی حقیقت ہے۔ اس کی حقیقت محض ایک پرتو یا بعض کے نزدیک وہیم و ظلم ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد اپنی تصنیف "طیف" عبارتِ خاطر میں لکھتے ہیں :  
 دنیا میں وحدۃ الوجود کے عقیدے کا سب سے قدیم تر پڑھنا ہندوستان ہے۔ غالباً یونان اور اسکندریہ میں بھی یہیں سے یہ عقیدہ پھیلنا اور مذہب افلاطون جدید (New Platonism) نے (جسے غلطی سے عربوں نے افلاطون کا مذہب خیال کیا تھا، اس پر اپنی اشرافی عمارتیں استوار کیں۔ اس تصور کے ساتھ صفات متشکل نہیں ہو سکتیں اور اگر ہوتی بھی ہیں تو تعبیرات اور نظام کے اعتبار سے نہ کہ ذاتِ مطلق کی ہستی کے اعتبار سے۔ اس عقیدے کا روشناس اس کی ذات کے بارے میں بجز اس کے کہ ہے اور کچھ نہیں کہہ سکتا، یہاں تک کہ اشارہ بھی نہیں کر سکتا، کیونکہ اگر ہم اپنے انشائات کی پرچھائیں بھی اس پر پڑنے دیتے ہیں تو ذاتِ مطلق مطلق نہیں رہتی۔ شخص اور حدود کے عبارت سے آلودہ ہو جاتی ہے سبباً یا فغانی نے دو منہجوں کے اندر سب کچھ کہہ دیا ہے:

مشکل نکال دینے سے کہ ہر ذرہ میں اوست  
 اما نہ می توان کہ اشارت باو کنند

یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے اپنشدوں نے نفی صفات کی راہ اختیار  
کی اور تنزیہ کی ”نیتی نیتی“ کو بہت دوز تک لے گئے لیکن پھر دیکھیے  
اسی ہندوستان کو اپنی پیاس اس طرح بجھانی پڑی کہ نہ صرف برہا ذات مطلقہ،  
کوالیشور (ذات منصف و مشخص) کی نمود میں دیکھنے لگے بلکہ پتھر کی مورتیاں  
بھی تراش کر سامنے رکھ لیں کہ دل کے اٹکاؤ کا کوئی ٹھکانہ تو سامنے رہے،  
کرے کیا کعبہ میں جو ستر بتخانہ سے آگے ہے

یہاں تو کوئی صورت بھی ہے وال اللہ ہی اللہ ہے

یہی نظریہ وحدۃ الوجود اقبال کی شاعری کے صوفیانہ لب و لہجہ کی پہلی منزل ہے۔  
وہ منزل جہاں تک ابھی مثنوی ”اسرارِ خودی“ اور ”موزر بے خودی“ کا گزر نہیں ہوا اور  
اقبال نے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کی تفریق نہیں کی۔ ابتداء میں یہ کیفیت ہمیں  
کلامِ اقبال میں جگہ بہ جگہ نظر آتی ہے:

ڈھونڈ پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو

آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

غزل

ہمچو نے از نیستانِ خود شکایت می کنم  
بشنو اے گل از جدائیِ ہاشکایت می کنم

گل پژمرده

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا  
گہرا ہے مرے بحر خیالات کا پانی

مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں  
 کی اس کی جدائی میں بہت اٹک فٹانی  
 اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے  
 کچھ اس میں تسخر نہیں واللہ نہیں ہے

زہد اور زندگی

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے  
 انساں میں وہ سخن ہے مٹنے میں وہ چمک ہے  
 اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں درنہ  
 نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چمک ہے  
 کثرت میں ہو چکا ہے وحدت کا راز مخفی  
 جگہ میں ہو چمک ہے وہ پھول میں جھلک ہے

بوئے گل

نظر میری نہیں ممنون سیرِ عرصہ ہستی  
 میں وہ چھوٹی سی دنیا ہوں کہ آپ اپنی ولایت ہوں  
 نہ صہیا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیام  
 میں اس مے خانہ بتی میں ہر شے کی حقیقت ہوں

تصویر درد

منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں  
 اسے شمع میں اسیرِ فریبِ نگاہ ہوں

صیاد آب، ملکہ، دام ستم بھی آپ  
 بام حرم بھی طائر بام حرم بھی آپ  
 میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں  
 کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں  
 ہاں آشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں  
 پھر چھڑ نہ جائے قصہ دار و رس کہیں

شع

آخر الذکر نظم علامہ اقبال نے سن ۱۹۰۹ء میں کہی۔ یہ دیدانت یا وعدۃ الوجود کے رنگ  
 میں ڈوبی ہوئی نظم ہے لیکن پوری طرح سے یہ راز نہیں کھلتا کہ اس دور میں اقبال کے  
 سامنے دیدانت یا وعدۃ الوجود کی کون سی تعبیر تھی۔ رامانج کی تعبیر، شکر اچار یہ کی تعبیر یا  
 شیخ اکبر کی تعبیر اس انداز کی نظمیں سن ۱۹۰۹ء بلکہ سن ۱۹۱۰ء تک کے کلام میں ملتی ہیں :

نہی مستی اک کر شرستہ دل آگاہ کا  
 لا کے دیا میں نہاں موتی بے الا اللہ کا  
 کیا کہوں اندھوں سے میں اس شاہد مستور کی  
 دار کو سمجھے ہوئے ہیں جو سزا منصور کی

۱۹۱۱ء تقریباً

جو بے بیدار انسان میں وہ گہری نیند تو مابہ  
 بجز میں، چول میں، حیواں میں، پتھر میں، ٹہلے میں

غزل

تو ڈھونڈتا ہے جن کو تاروں کی خاموشی میں  
 پوشیدہ ہے وہ شاید غوغا نے زندہ گی میں  
 صحرادشت و در میں، کہسار میں وہی ہے  
 انساں کے دل میں تیرے رخسار میں وہی ہے

چاند

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک کا عرصہ ایسا ہے جس میں اقبال حیرت انگیز طور پر  
 اس موضوع پر خاموش ہو گئے ہیں۔ ”بانگ درا“ میں اگرچہ ہر نظم پر تاریخ درج نہیں ہے  
 لیکن نظموں کے موضوع سے یہ راز کھلتا ہے کہ اس میں ۱۹۲۱-۲۲ء تک کا کلام موجود ہے۔  
 ان نظموں میں تصوف کی جھلک کہیں نظر نہیں آتی۔ ”اسرارِ خودی“ اور ”موزنِ بے خودی“  
 اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اول الذکر، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ۱۹۱۵ء میں اور آخر الذکر  
 ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئی ہے۔ ان مثنویوں میں تصوف کے بارے میں علامہ اقبال نے جن  
 خیالات کا اظہار کیا ہے انہیں سے اس مقالے کی ابتدا ہوئی ہے۔ ان افکار کا اعادہ  
 یہاں غیر ضروری ہے۔ صرف یہی کہنا کافی ہے کہ اگرچہ اقبال نے اپنی تصانیف  
 میں بار بار یہی کہا ہے کہ میں اسلامی تصوف کے خلاف نہیں ہوں غیر اسلامی تصوف  
 کے خلاف ہوں لیکن وحدۃ الوجود کے عام نظریے کی سرکشی مخالفت اقبال کے  
 اس دور کے افکار میں موجود ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط کا ابتدائی حصہ  
 اقتباس کے طور پر پہلے درج کیا جا چکا ہے، دوسرا حصہ اب ملاحظہ فرمائیے :

میں شیخ (محمی الدین ابن عربی) کی عظمت اور فضیلت دونوں کا  
 قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکماء میں سے سمجھتا ہوں۔ مجھ کو ان

کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو عقاید ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدۃ الوجود) ان کو انہوں نے فلسفے کی بناء پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے۔ پس ان کے عقاید صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقوی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط اس لیے گوئیں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقاید کا پیرو نہیں ہوں۔

اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدۃ الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے، جیسا کہ بعض صوفیاء سمجھتے ہیں، بلکہ شرک ہے، ہاں وحدۃ الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدۃ الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے بالکل نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا (یعنی یہ کہ اس کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے)۔

اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور واضح اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرت عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو عملی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو۔ چونکہ صوفیاء نے فلسفے اور

مذہب کے دو مختلف مسائل (وحدۃ الوجود اور توحید) کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے ان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر مدد و معاون ہوتی ہے اور یہ ہے اصل مسئلہ حال و مقامات کی۔ مجھے حالت سکر کی واقعیت سے انکار نہیں ہے، انکار صرف اس بات سے ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ صائب حال کو ایک عملی مسئلہ کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلہ کی (یعنی حالت سکر یا جذب و مستی میں سالک کو اس بات کا علم حاصل ہو جاتا ہے کہ واقعی کائنات میں اللہ کے سوا اور کسی کا وجود نہیں ہے)۔ صوفیاء نے وحدۃ الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے ”علم محض“ ہے۔ لیکن یہ سوال کسی صوفی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدۃ الوجود، جو سالک پر طاری ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ نیز اگر یہ کیفیت وحدۃ الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا بھی بے سود ہے جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے کیا ہے اور نہ اس کے مقام ہونے کی بنا پر ہمیں روحانی

زندگی میں کوئی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں  
یا اس کی رو سے وجود فی الخارج دکائناات، کوفات باری کے ساتھ  
اتحاد کی نسبت نہیں ہے بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے، یعنی خدا خالق  
ہے اور کائنات مخلوق اور خالق اور مخلوق کے مابین مغایرت ہوتی  
ہے، اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم  
میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدۃ الوجود کو قلب پر وارد کرنا مذہبی زندگی  
کے لیے نہایت مفید ہوتا، بلکہ یہ کیفیت مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔  
مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے، یعنی قرآن کی رو  
سے خالق اور مخلوق یا عابد اور معبود میں مغایرت کلی مذہبی ہوتی ہے، اور  
اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی  
فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کیفیت  
کا ورود فی اعتبار سے بہت مضر ہے۔

اس عبارت کو اس قدر تفصیل سے نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بظاہر "نظریہ  
وحدۃ الوجود" کا عمل یا ترک عمل سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا لیکن اقبال نے اس کا  
ترک عمل سے جو تعلق قایم کیا ہے وہ قبالی غور کرتے ہیں۔ اپنے افکار کے مذکورہ دور میں  
اقبال اس خیال پر ثابت قدمی سے قایم ہیں کہ تصوف یا وحدۃ الوجود یا دیانت کا قرآن  
حکیم یا حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ ہندوستان میں سوامی شنکر اچاریہ نے گیتا کی تفسیر  
میں انسانی زندگی کا انتہائی مقام یہ قرار دیا ہے کہ وہ آواگون کے پیکر سے نجات حاصل  
کرے مسئلہ تناسخ کی رو سے انسان کو دوسرا جنم چونکہ پہلے جنم کے اعمال کے مطابق



ماتا ہے اس لیے اگر ایک جہنم کو ترک کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ دوبارہ جہنم میں سے کا امکان ختم ہو جائے گا۔ نفی انا اور نفی خودی ترکِ عمل کا ایک ضروری جزو ہے۔ شری شکر اچاریہ نے انسان کی نجات کے لیے نفی انا اور نفی خودی کو ضروری قرار دیا ہے وحدۃ الوجود کا نظریہ ابن عربی کا، ہویا شکر اچاریہ کا، نفی خودی اور نفی انا یعنی دوسرے الفاظ میں ترکِ عمل کے عناصر اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ اس ترکِ عمل کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے بلکہ ہر قوم کے لیے قاتل خیال کیا ہے اور غیر اسلامی تعصبات سے تعبیر کر کے قدم قدم پر جہد و عمل، آرزو مندی اور خودی کی تعلیم دی ہے:

پیکر ہستی ز آثارِ خودی است  
ہر چہ فی مینی ز اہرارِ خودی است

زندگی در جستجو پوشیدہ است  
اصل اودر آرزو پوشیدہ است  
آرزو را در دلِ خود زندہ دار  
تا نہ گردد مشتبہ خاکِ تو مزار  
از تمنا رقصِ دل در سینہ ما  
سینہ ما از تابِ او آئینہ ما

ماذ خلق مقاصد زندہ ایم  
از شکارِ آندو تابندہ ایم

گرم خوں انسان ز داغِ آرزو  
آتشِ این خاک از چراغِ آرزو  
از تمنّا سے بجامِ آمدِ حیات  
گرم خیز و تیز گامِ آمدِ حیات

مرد پوں شمعِ خودی اندر وجود  
از خیالِ آسماں پیا چہ سود

وحدۃ الوجود کے نظریے کی تفسیر کرتے ہوئے اور اسے خلافتِ اسلام  
قرار دیتے ہوئے اقبال مشنوی "اسرار و رموز" کا ذکر سرکارِ دو عالم کی خدمت میں  
ان الفاظ میں کرتے ہیں،

گر دلم آئینہء بے جوہر است  
در بحرِ فہمِ غریبِ قرآنِ مضمحل است  
روزِ محشرِ خوار و رسوا کن مرا  
بے نصیب از بوسہٴ پاکن مرا

مغربِ یورپ کے دوران میں علامہ اقبال نے ایرانی فلسفے اور تصوف کا  
مطالعہ کیا۔ واپسی پر "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کے عنوان سے ایک  
کتاب لکھی۔ اس میں آپ نے تصوف کے موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔ کتاب  
کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں :

تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے بحث کی ہے اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعات کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اس خیال کے برخلاف، جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی راہ نمائی کرتی ہیں۔

یہ کتاب ۱۹۰۹ء میں لکھی گئی تھی اور اس کے بعد، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، وحدۃ الوجود کے موضوع پر علامہ اقبال نے بالکل خاموشی اختیار کر لی اور اگر کچھ لکھا تو وہی جس کا ذکر ”مثنوی اسرار و رموز“ کے تذکرے میں آچکا ہے۔

تقریباً بارہ برس کے بعد علامہ اقبال کے خیالات میں ایک عظیم تبدیلی رونما ہوئی۔ وہ تبدیلی یہ تھی کہ آپ ان صوفی مصنفین کی طرح جن کا ذکر آپ نے اپنی کتاب ”ایمان میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء“ میں کیا ہے، خود وحدۃ الوجود کی قرآنی تعبیر کے ”قبائل ہو گئے۔ چنانچہ ”آثارِ خودی“ اور ”رموزِ بے خودی“ کے بعد جو کتابیں شایع ہوئیں وہ اس بارہ معرفت کے پھلکے ہوئے پیمانے ہیں۔ اس کیفیت کو بعض نقادوں نے تضاد کا نام دیا ہے حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں تضاد کی کوئی بات ہی نہیں۔ ایک بالغ فکر کی تحقیق و تلاش اور جستجو کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے:

در طلب کوشش و مدہ دامن امید ز دست

اقبال کا بھی یہ سلسلہ تحقیق و جستجو روز و شب جاری رہا۔ چنانچہ ایک مقام

پر آکر وہ اس نظریے کے نفی انا اور نفی خودی کے عناصر کو شواہی شکر اچار یہ اور  
حضرت محی الدین ابن عربی کے لیے چھوڑ کر قرآنی تعبیر کے قایل ہو گئے۔ فکر کی تبدیلی کا  
کا یہ دور ۱۹۲۲ء سے شروع ہوا۔ اس دور کے جستہ جستہ اشعار ملاحظہ کیجیے :

سرا سوئی چرا در پیچ تابے  
کہ او پیدا است تو زیر نقابے  
تلاش او کنی جز خود نہ بینی  
تلاش خود کنی جز او نہ یابی

پیام مشرق

کشید نقش جہانے بہ پردہ چشم  
زدست شعبہ بازے اسیر جا دویم  
دانہ بجمہ بہ زنار کشیدن آموز  
گر نگاہ تو دو بین است ندیدن آموز  
در جہان است دل ما کہ جہاں در دل ہست  
لب فرد بند کہ این عقدہ کشودن نتوان  
بود و نبود ماست ز یک شعلہ حیات  
ازلذت خودی چو شر پارہ پارہ ایم  
در دیر نیاز من، در کعبہ نماز من  
زنار بہ دو شتم من، تبسم بہ دستم من

محبتِ پوں تمام افتد رقابت از میاں خیزد  
 یہ طوفِ شعلہ پروانہ با پروانہ می سازد  
 یہاں ”زبورِ عجم“ (۱۹۲۷ء) کا ذکر قدرے تفصیل سے کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔  
 اس کتاب کے متعلق صاحبِ کتاب نے ”بالِ جبریل“ میں قاری کو مشورہ دیا ہے کہ:  
 اگر ہے ذوق تو غلوست میں پڑھ زبورِ عجم  
 فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں  
 ”زبورِ عجم“ کی اکثر غزلوں میں اول سے آخر تک وحدۃ الوجود کی تلقین کی گئی ہے:  
 نہ بہ ماست زندگانی، نہ زماست زندگانی  
 ہمہ جاست زندگانی، ز کجاست زندگانی؟  
 کشائے چہرہ کہ آن کس کلن ترانی گفت  
 ہنوز منتظر جلوہ کفِ خاک است  
 دہد آتشِ جدائی شرہ مرا نمودے  
 بہ ہماں نفسِ بیرم کہ فردِ نشانم ادرا  
 کشائے پردہ ز تقدیرِ آدمِ خاکِ  
 کہ ما بہ رگبزر تو در انتظارِ خودیم  
 ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من  
 چہ زمان و چہ مکاں تو فی گفتارِ من است  
 چو موزع می تپد آدم بہ جستجوئے وجود  
 ہنوز تا بہ کمر در میسانہ عدم است

زہو ہرے کہ نہان است در طبیعت ما

میرس صیرفیاں را کہ ما عیار خودیم

مثنوی "گلشن راز جدید"، "زبور عجم" ہی کا ایک حصہ ہے۔ اس میں وصۃ الوجود کا فلسفہ ایک خاص انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ "گلشن راز جدید" علامہ اقبال نے شیخ محمود شبستری کی کتاب "گلشن راز" کے جواب میں لکھی ہے۔ شیخ محمود تبریز کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں شبستر کے رہنے والے تھے۔ انہوں نے اپنے والد عبدالکریم بن یحییٰ سے، جو ایک جید عالم اور صاحب باطن شخص تھے، ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ علم و عمل کے مراحل طے کرنے کے بعد آپ نے اپنے وطن شبستر میں اقامت اختیار کی اور تمام عمر درس و تدریس میں بسر کرنے کے بعد ۱۲۸۶ھ میں وفات پائی۔ تاریخ پیدائش ساتویں صدی ہجری بیان کی جاتی ہے۔

شیخ محمود کی تصنیف "گلشن راز" کو تصوف کی دنیا میں بڑا مقام حاصل ہے اور یہ صوفیاء حضرات کے نزدیک بڑی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ شاعرانہ ہرات کے ایک علم دوست بزرگ میر حسین ابن حسن میر سادات حسینی نے خراسان سے سترہ سوال علمائے تبریز کی خدمت میں بھیجے اور ان سے ان سوالات کے جواب لکھنے کی درخواست کی۔ شیخ محمود نے ایک ہی نشست میں ان سوالات کے جوابات لکھوا دیے۔ بد قسمتی سے ان سترہ سوالوں میں سے دو گردشِ زمانہ سے تلف ہو چکے ہیں۔ چنانچہ مطبوعہ نسخوں میں صرف پندرہ سوالات ہی ملتے ہیں۔ "گلشن راز" کو شاعرانہ اعتبار سے بہت اونچا رتبہ حاصل نہیں لیکن دنیا کے تصوف میں یہ کتاب بڑی قدر و منزلت کی حامل ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ”گلشن راز“ کا جواب کیوں لکھا ؟  
 ہرات کے میر حسین صاحب کے سوالات فلسفیانہ نوعیت کے ہیں۔ اقبال چونکہ  
 ۱۹۲۲ء کے بعد سے پھر وحدۃ الوجود کے نظریے کے قائل ہو گئے تھے اس لیے  
 اس نظریے کی اشاعت کے لیے انہیں یہ ایک بہت عمدہ ذریعہ نظر آیا کہ وہ ان سوالات  
 کا جواب نظریۂ وحدۃ الوجود کی روشنی میں دیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اقبال  
 ایک زمانے تک شکر اچاریہ اور شیخ اکبر کی تعلیم وحدۃ الوجود کو ایک ہی سمجھتے رہے اور دونوں  
 کو غیر اسلامی کہتے رہے لیکن جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ شیخ موصوف اور شکر اچاریہ  
 اس نکتے پر تو متفق ہیں کہ حقیقی معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی موجود ہے لیکن اس کے  
 علاوہ دیگر امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور شیخ اکبر نے قرآن اور حدیث  
 ہی کو اپنے نظام فکر کا ماخذ بنایا ہے تو انہوں نے شیخ اکبر کے نظریے کی شدید مخالفت  
 ترک کر دی لیکن ایک بنیادی فرق شیخ اکبر اور علامہ اقبال کی تعلیم میں آخر تک رہا اور وہ  
 فرق عقیدے کا نہیں بلکہ طریق کار کا ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی اناٹے مطلق کو اصل  
 قرلومے کرناٹے عقیدے کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں لیکن اقبال اناٹے مطلق  
 کے مومن اناٹے عقیدے کو اپنی فکر کا اساسی نقطہ بناتے ہیں، یعنی وہ خودی سے خدا  
 تک پہنچتے ہیں :

غلامِ ہمت آن خود پرستم  
 کہ از نورِ خودی بیند خدا را  
 اگر زیری ز خود گیری زبر شو  
 خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

یہی خودی جب شکر اچار یہ اور منصور کے یہاں آکر خدا بنتی ہے تو اقبال  
اس نظریہ وحدۃ الوجود سے کلی طور پر بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اس دور کی بات  
نہیں جب اقبال نے:

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت  
اب کیا کسی کے عشق کا دلائی کرے کوئی  
کہا تھا بکرا اس دور کے افکار کا ذکر ہے جب ”گلشنِ رازِ جدید“ لکھی جا رہی تھی۔  
یہاں اس شعر کے جواب میں کہ:

کہ امیں نکتہ را نطق است انا الحق  
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمز مطلق  
آپ شری شکر اچار یہ کے فلسفے کا ذکر تفصیل سے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ  
”اگر میں“ وہم و گمان ہے اور اس کی نمود ایک ظلم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی  
تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر دارائے گماں کون ہے؟ پھر خود ہی اس مسئلے  
پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

دہود کو ہمارو دشت و دریا  
جہاں فانی، خودی باقی ہو گریں  
دگرا از شکر و منصور کم گوئے  
خدا را ہم براہِ خویشی جوئے  
بخود گم بہر تحقیق خودی شد  
انا الحق گوئے و حیلین خودی شد



یہی عقیدہ بعد کی تصانیف ”جاوید نامہ“، ”بال جبریل“، ”ضربِ کلیم“،  
”مسافر“، ”پس چہ باید کرد“ اور ”ارمغانِ حجاز“ میں نظر آتا ہے:

عالمِ آب و خاک و باد، تر نہاں ہے تو کہیں  
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہیں  
بالِ جبریل

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں  
باقی ہے نمودِ کیمیائی  
بالِ جبریل

مکانی ہوں کہ آزادِ مکاں ہوں  
جہاں ہیں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں  
وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست  
مجھے اتنا بتادیں میں کہاں ہوں  
بالِ جبریل

خرد ہوتی ہے زمان و مکاں کی زناری  
نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ  
ضربِ کلیم  
آخری تصنیف ”ارمغانِ حجاز“ میں آکر یہ ”پیما نہ“ پوری شدت سے  
پھلک اٹھتا ہے اور ”بانگِ درا“ میں جو کیفیت:  
ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں  
پھر چھڑنے جائے قصہ دار و رسن کہیں

بن کر گونجی تھی وہ ”ارمغانِ حجاز“ میں شعریت کے اس سانچے میں ڈھل گئی ہے:

اگر خواہی خدا را فاشش بینی  
خودی را فاشش نزدیدن بیاموز

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب  
بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب  
چسماں مومن کند پوشیدہ را فاش  
زلا موبود الا اللہ دریاب

کعبِ خاک کے کہ دارم از درِ دوست  
گل و ریحانم از ابرِ ترا دوست  
نہ ”من“ را می شناسم من نہ ”او“ را  
دے دانم کہ ”من“ اندرِ برِ دوست

خودی را از وجودِ حق دہودے  
خودی را از نمودِ حق نمودے  
نمی دانم کہ این تابندہ گوہر  
کجا بودے اگر دریا نمودے

یہ ہے علامہ اقبال کے نظریۂ تصوف کا ایک مختصر سا جائزہ جس کی جھلک

ان کی تصانیف کے آئینے میں دیکھ کر اس مقالے میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ علامہ اقبال کا کلام ایک بحرِ سیکراں ہے جس کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ ممکن نہیں۔ ایک تو کلام اقبال کا سمندر پھر اس میں تصوف کی موجیں۔ مجھے اس بحرِ معانی کے ساحل پہ پہنچ کر ہر لمحہ اپنی بے باکی اور کم ہو سلائی کا احساس رہا۔ اس پانی میں خواہی کے لیے جو عزم و ہمت درکار ہے مجھ ایسے تو آموز کا دامن دل اس سے خالی ہے۔ ہاں اس بحرِ موج کے ساحل پہ بیٹھ کر میں نے جو خفِ چینی کی ہے اسے بڑے خلوص سے بطورِ ارغماں سامعین کی خدمت میں پیش کر دیا ہے۔

# اقبال اور اُس کا عہد

(مضامین)

جگن ناتھ آزاد

## اقبال اور اس کا عہد

ہندوستانی تاریخ میں ۱۸۵۷ء صرف سیاسی اعتبار ہی سے ایک اہم سال نہیں بلکہ تہذیبی اور ادبی اعتبار سے بھی اسے ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ اصل میں ۱۸۵۷ء کو محض ایک سال تصور کرنا بڑی غلطی ہے۔ یہ ایک برس نہیں بلکہ ایک عصر ہے، ایک زمانہ ہے اور زیادہ موزوں الفاظ میں یہ کروڑوں افراد کے عزائم اور دلولوں کا ایک ایسا منظر ہے جسے دنیا نے صرف محسوس ہی نہیں کیا بلکہ اپنی آنکھوں سے دیکھا بھی۔ انیسویں صدی کے ابتداء ہی سے جن آرزوؤں نے انفرادی طور پر ہمیں بے قرار کیا، جن دلولوں نے مختلف روحوں کو ملک کے طول و عرض میں گرمایا وہ جب سالہا سال کے بعد ایک مقام پر جمع ہو کر اپنی منزل کو گامزن ہوئے تو تاریخ نے اس قومی سفر کو ۱۸۵۷ء کے نام سے یاد کیا۔ ۱۸۵۷ء ہمارے دلولوں، عزائم اور امنگوں کی ایک منہ بولتی تصویر ہے۔

مؤرخ کہتا ہے کہ آزادی کی اس جنگ میں ہندوستان نے شکست کھائی۔ حقائق کہتے ہیں کہ جو آگ ۱۸۵۷ء میں سنگن شروع ہوئی اس نے نوے برس بعد ایک ایسے تندہ نوحے کا روپ اختیار کیا جس میں غیر ملکی استعمار چل کر رکھ ہو گیا۔ بہادر شاہ ظفر، جہانسی کی رانی، بخت خاں اور نانا صاحب کی روشن کی ہوئی آگ وقت کی آندھیوں سے بھی نہیں بلکہ جب گاندھی، ابوالکلام آزاد،

ہوا ہر لال نہرو اور حسرت موبائی (۱) کے دور تک پہنچی تو اتنی بھڑک چکی تھی کہ سامراجی قلعے کے در و بام کا اس آگ سے محفوظ رہنا ناممکن ہو گیا تھا۔ چنانچہ ۱۹۴۷ء کی ایک صبح کو اچانک دیدہ عالم نے دیکھا کہ وہ مقدس آگ اپنا کام کر چکی ہے۔

۱۸۵۰ء ہمارے قومی، سیاسی اور تہذیبی سفر کا ایک یادگار موڑ ہے۔ اس موڑ پر جہاں عزم و ولولہ تختِ ناں اور جھانسی کی رانی کی صورت میں شمیر بدست غیر ملکی سامراج کو لڑنا نظر آیا وہاں اس ہنگامہ دار و گیر میں ایک دلکش نغمہ بھی سنائی دیا۔

لازم نہیں کہ خضر کی ہم پیروی کریں  
ماتا کہ اک بزرگ ہمیں ہمسفر ملے

بامن میا ویزا سے پدر و فرزند آذر را نگر  
چوں شد پسربالغ نظر دین بزرگاں خوئی نہ کرد

بیا کہ تاعسدہ آسماں بگردانیم

یہ نغمہ اردو کے پہلے مفکر شاعر مرزا غالب کا نغمہ تھا۔ یہ نظم، نازک شیریں اور عزم و ہمت سے بھرپور آواز ایک نئی منزل کی جانب اشارہ کر رہی تھی، لیکن یہ اشارہ مبہم تھا۔ نئی منزل۔ ایک سوالیہ نشان۔ ملک کو اس کی وضاحت درکار تھی۔ چنانچہ یہ فرض مولانا حالی کی زندہ جاوید تصنیف ”مقدمہ شعر و شاعری“ کے ذریعے

”قائدِ اعظم محمد علی جناح“ اور دیگر مسلم اکابرین کے اسمائے گرامی بھی شامل ہونا چاہیے تھے۔ ناشر

سے پورا ہوا۔ ”مقدمہ شعر و شاعری“ میں مولانا حالی نے لکھا:

اگرچہ شاعری کو ابتداءً سوسائٹی کا مذاق قاسد بگاڑتا ہے مگر شاعری جب بگڑ جاتی ہے تو اس کی زہریلی ہوا سوسائٹی کو بھی نہایت سخت نقصان پہنچاتی ہے۔ جب جھوٹی شاعری کا رواج تمام قوم میں ہو جاتا ہے تو جھوٹ اور مبالغے سے سب کے کان مانوس ہو جاتے ہیں جس شعر میں زیادہ جھوٹ یا نہایت مبالغہ ہوتا ہے اس کی شاعر کو زیادہ داد ملتی ہے۔ وہ مبالغے میں اور غلو کرتا ہے تاکہ اور زیادہ داد ملے۔ ادھر اس کی طبیعت راسخی سے دور ہوتی جاتی ہے اور لہر جھوٹی اور بے سرو پا باتیں وزن اور قافیے کے دل کش پیرایے میں سنسنے سنسنے سوسائٹی کے مذاق میں زہر گھلتا جاتا ہے۔ خفایق و واقعات سے لوگوں کو روز بروز مناسبت کم ہوتی جاتی ہے عجیب و غریب باتوں، سو پرینچرل کہانیوں اور محال خیالات سے دلوں کو انشراح ہونے لگتا ہے۔ تاریخ کے سیدھے سادھے وقایع سننے سے جی گھرانے لگتے ہیں۔ جھوٹے قصے اور افسانے خفایق و واقعات سے زیادہ دلچسپ معلوم ہوتے ہیں۔ تاریخ، جغرافیہ، ریاضی اور سائنس سے طبیعتیں بیگانہ ہو جاتی ہیں اور چپکے ہی چپکے مگر نہایت استحکام کے ساتھ اخلاق ذمیرہ سوسائٹی میں بڑکڑھانے جاتے ہیں۔ اور جب جھوٹ کے ساتھ ہزل و مسخریت بھی شاعری کے قوام میں داخل ہو جاتی ہے تو قومی اخلاق کو بالکل گھٹن لگ جاتا ہے۔

حالی نے جس شدید ذہنی مرض کی طرف اشارہ کیا تھا اس کی جڑیں ہندوستان

کے فن کاروں، شاعروں، متنبیوں اور تصویر گروں کے دلوں کی گہرائیوں تک پہنچ چکی تھیں، ہمارے شعراء اپنی تہی دامن کو نام نہاد حسن کے پردے میں چھپانے کی کوشش کر رہے تھے۔ ”خالص ادب“ کی تخلیق زوروں پر تھی، خواہ اس کے مقاصد کتنے ہی غیر خالص کیوں نہ ہوں۔ زندگی اور فن کا باہمی رشتہ ٹوٹ چکا تھا۔ اگر دونوں میں کوئی تعلق باقی رہ گیا تھا تو وہ محض ایک دوسرے کو ملوث کرنے کا تعلق تھا۔ اظہارِ حسن کا غیر صحت مند تصور دل و دماغ میں یہاں تک گھر کر گیا تھا کہ ہماری وطنی اور انقلابی شاعری بھی اپنی دلبری اور دل آرائی کے لیے عورت سے روپ سنگھار مستعار لے رہی تھی۔ اگر اس باسی کر دھی میں ابال آیا بھی تو وہ لفظوں کی گھن گرج بن کے ختم ہو گیا۔ زندگی سے نا آشنا، وارداتِ قلبی سے نا آگاہ، اکثر و بیشتر ہماری شاعری میں انقلاب کا رومانی تصور جنسی محرکات سے اپنا دامن نہیں چھڑا سکا۔ یہ وہی فن کار ہیں جن کے متعلق اقبال نے کہا ہے :

چشمِ آدم چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند  
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار  
ہند کے شاعر و صورت گرد افسانہ نویس  
آہ بیچاروں کے اصاب پر عورت ہے ہزار

جس دور میں چاروں طرف ”فن برائے زندگی“ کے پردے میں فن برائے فن کے بلکہ فن برائے موت کے اصول پر عمل ہو رہا تھا اقبال صحیح مسنوں میں فن برائے زندگی کے علم بیدار اور موید بن کر آئے۔ اقبال نے اس حقیقت تک پہنچنے میں کوئی دیر نہیں لگائی کہ فن میں حسن کے درجہ نہیں بڑا کرتے۔ جہاں تک حسن کا تعلق ہے ایک



فن پارہ یا حسین ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا اس پر کھ میں تیسرا پہلو کوئی ہے ہی نہیں۔  
 یہ دراصل فن کی عظمت ہے جس کے مدارج ہوتے ہیں۔ فن کا رتبہ بلند ہے یا پست؟  
 اس کا تعلق حسن سے نہیں بلکہ موضوع و مساقی کے ارتقاء سے ملے ہوتا ہے۔ حسن  
 کا تعلق محض فن کی ہیئت سے ہے۔ عظمت کا تعلق خیال، موضوع اور معانی  
 سے ہے۔ یہ دراصل خیال کی عظمت ہے جس سے شعر میں عظمت پیدا ہوتی ہے۔  
 حسن سے شعر حسین ہو سکتا ہے عظیم نہیں ہو سکتا۔ ہمارے ادب میں حسین و جمیل شاعری  
 کی کمی نہیں، عظیم شاعری کی کمی ہے۔ حسن اور عظمت کے موضوع پر شیخ آذری نے  
 نہایت دلکش انداز میں روشنی ڈالی ہے:

اگرچہ شاعران در بزم اشعار  
 نزدیک جام اند در بزم سخن مست  
 دلے بآبادہ بعضے حریفان  
 فریب چشم ساقی نیز پیوست

(۱) ۱۹۴۴ء میں جب میں ایم۔ اے میں پڑھتا تھا تو شعر میں حسن اور عظمت کے موضوع  
 پر ہمارے محترم پروفیسر سعد عابد علی نے ایک جامع لکچر دیا تھا۔ اپنا مقالہ لکھتے وقت  
 میری خواہش رہی کہ اس لکچر کے اقتباسات، جو میں نے اس زمانے  
 میں محفوظ کر لیے تھے، اس مقالے میں شامل کروں لیکن وہ مجھے کوشش کے  
 باوجود دستیاب نہ ہو سکے۔ بہر طور اس پرمغز لکچر کا تاثر آج بھی باقی ہے اور وہ تاثر  
 اس پیراگراف میں جھلک رہا ہے۔

زبانِ طوطی گفت ایشاں  
 زباں از نکتہ صورت فرو بست  
 کند فطرتِ ایشاں گر نظم  
 بہ دریائے حقیقت افگند شست  
 بسے فرق است اذیں تا آنکہ نظمے  
 کے با صد جہل بر یک دگر بست  
 ہیں یکساں کہ در اشعارِ این قوم  
 درائے شاعری پھیرے دگر بست

وردہ اگر شعر سے فکر کی بلندی خارج کر دی جائے اور اسے محض حسن سے ہم رشتہ  
 کرنا ہی مقصود ہو تو ہماری شاعری انجامِ کار یا تو لکھنؤ کی معاملہ بندی پر جا کر ختم ہو  
 جائے گی یا دہلی کی "نکتہ آفرینی" پر

مگس کو بارغ میں جانے نہ دینا  
 کہ ناسحق خون پروانے کا ہو گا

ایک دو تین چار پانچ نہیں  
 سب خطائیں مری معاف کرو

بلاستے ہیں وہ مہرباں ہو کے مجھ کو مگر اب ہاں میں نہیں جانے والا  
 کہ اکثر انہوں نے بلا کر بٹھایا، سٹھا کر اٹھایا، اٹھا کر نکالا

بھنویں تہنی ہیں۔ خنجر ہاتھ میں ہے، تن کے بیٹھے ہیں  
کسی سے آج بگڑی ہے جو دیوں بن کے بیٹھے ہیں

اگر ہم اسی طرح سے شعر میں حسن ہی پر زور دیتے چلے جائیں تو نہ معلوم یہ  
سلسلہ کہاں جا کر ختم ہو۔

اقبال نے ہماری توجہ شعر کے اس نام نہاد حسن سے ہٹا کر موضوع و معانی کی  
طرف مبذول کی۔ اس موضوع و معانی کی طرف ہوا الفاظ سے ہم آہنگ ہو کر شعر  
دانش کی تشکیل کا باعث بنتا ہے۔ اقبال نے حرف و معنی کے ارتباط کو جان و تن  
کے اختلاط سے تشبیہ دی ہے اور حرف کا معنی سے وہی تعلق بتایا ہے جو خاکستر افگر  
کا افگر سے ہے۔ شاعر کے الفاظ ہوں یا معنی کی آواز کا زیر و بم، مصور کے نقوش  
ہوں یا بت گر کی تراشش۔ یہ سب فن کار کی شخصیت کے اظہار کے ذریعے ہیں۔  
اصل چیز فن کار کی شخصیت ہے اور شخصیت بلند ہی فکر کی محتاج ہے نہ کہ خطوط و  
رنگ کی :

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود  
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا  
عربِ کلیم

آیا کہاں سے نالہ نے میں سرور نے  
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبی نے  
عربِ کلیم

جس روز دل کی رمز مننی سمجھ گیب  
 سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنریں طے  
 ضربِ کلیم

صرف یہی نہیں بلکہ اقبال نے لفظ و معانی کے متعلق اپنا نظریہ اور زیادہ  
 واضح انداز سے بیان کیا جو بد قسمتی سے عصرِ حاضر میں کسی حد تک ایک بڑی غلط فہمی  
 کا باعث بھی بنا۔ مثلاً انہوں نے کہا :

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر ہیں  
 کوئی دل کشا صدا ہو جی ہو یا ہوتا زدی

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ  
 کہ میں ہوں محرمِ دانہ درونِ میخانہ

نغمہ کجا دمن کجا، سوزِ سخن یہاں ایست  
 سوئے قطارِ جی کشم ناقدِ بے زمام را۔

نہ بینی خیر ازاں مردِ فردِ دست  
 کہ بر من تہمتِ شعرو سخن بست  
 یہ کوئے دلبراں کار سے ندارم  
 دلِ زار سے، یلم یا ر سے نہ دارم

سطح میں نگاہ تے ان اشعار سے یہ سمجھ لیا کہ اقبال شعر میں صرف مطلب و معانی کو اہمیت دے رہے ہیں اور حسنِ کلام ان کی نگاہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا چنانچہ ایک جماعت نے ہندوستان میں شعری ادب کا ایک ایسا انبار جمع کر دیا جس میں شعریت کے علاوہ ہر بات موجود تھی۔ چند برس کی بات ہے ہندوستان کے ایک شاعرِ اعظم کے سامنے جب میں نے اقبال کے مندرجہ بالا اشعار پڑھے تو وہ بہت خوش ہو کر کہنے لگے کہ ”صحیح تو کہتا ہے۔ آپ لوگ خواجواہ اقبال کو شاعر بناٹے پھرتے ہیں ورنہ اُسے تو خود اپنے شاعر نہ ہونے کا احساس ہے۔“ اسی طرح ایک اور شاعرِ اعظم سے اقبال کی شاعری کا ذکر ہوا تو انہیں بھی اقبال کے کلام میں حسنِ بیان کی بہت بڑی کمی نظر آئی اور پھر ان ہی مذکورہ اشعار سے انہوں نے فوراً ثبوت بھی بہم پہنچا دیا۔ میں یقین سے تو نہیں کہہ سکتا لیکن غالباً ”سخنِ فہمی عالمِ بالا“ ایسے ہی مواقع کے لیے کہا گیا ہوگا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال موضوع و معانی کو حسن پر ترجیح دیتے ہیں لیکن ایسا شعر تو کلامِ اقبال میں ڈھونڈے سے نہیں ملے گا جو حسن کے جلووں سے جگمگانہ رہا ہو۔

ہسپانیہ کی مسجدِ قرطبہ مسلمانوں کے دورِ عظمت کی اب ایک محض یاد بن کے رہ گئی ہے۔ جن مسلمانوں نے ہسپانیہ پہنچ کر یہ مسجد تعمیر کی ہوگی ان کی شخصیت کا اندازہ اس دور میں شاید مشکل سے ہو سکے۔ یہ مسجد عام نگاہوں کے لیے ایک مسجد ہی ہے جہاں محض نماز پڑھی جاتی چاہیے لیکن اقبال کی نگاہوں نے اس مسجد کے در و بام میں ان عظیم شخصیتوں کے کردار کو جلوہ گرد دیکھا جن کے عزائم نے یہ مسجد تعمیر کی :

جن کی حکومت سے ہے فاش یہ دمِ مزِ مزِیب  
 سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں  
 جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب  
 ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خسرو راہ ہیں  
 جن کے لہو کی طفیل آج بھی ہیں اندلسی  
 خوش دل و گرم اختلاط، سادہ و روشن جبین  
 اب ذرا لفظ و معانی یا روح و پیکر کی بحث کا فیصلہ دیکھیے  
 اے حرمِ قرطبہ! عشق سے تیرا وجود  
 عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود  
 رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا توت و صورت  
 معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود  
 قطرہ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل  
 خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

رہا یہ پہلو کہ اس "کعبہ فن" اور سطوتِ دینِ مبین" میں، جس سے بقول اقبال  
 اندھیوں کی زمین حرم مرتبہ ہوئی، اقبال نے حسنِ تلاش کرنے کی ضرورت محسوس  
 کی یا نہیں؟ اس کا جواب اس شعر میں شاید مل جائے جس میں آپ مسجدِ قرطبہ  
 سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

ہے تہِ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر  
 قلبِ مسلمان میں ہے، اور نہیں ہے کہیں

یہ عظیم مسیحی فن افکار ہی کا نمونہ نہیں ہے بلکہ کردار کی تصویر بھی ہے۔ کردار نام ہے کوشش، کاوش اور مسلسل محنت کا۔ اقبال کے نزدیک کوشش اور کاوش کے بغیر آرٹ، فن یا ہنر کی تشکیل ممکن نہیں۔ فن کار کے دل و دماغ ہوں یا ہاتھ پاؤں، انہیں مفلوج کر دینے سے نہیں بلکہ ان میں زندگی اور توانائی پیدا کرنے سے فن کی تخلیق ہوتی ہے۔ اسی خیال کو مختلف شعراء نے مختلف انداز سے بیان کیا ہے :

خشب سیروں تن شاعر کا لہو ہوتا ہے  
تب نظر آتی ہے اک مصرعِ نر کی صوتِ آتش

بندش الفاظ بڑنے سے نگوں کے کم نہیں  
شاعری بھی کام ہے آتشِ مرصع ساز کا آتش

فروغِ طبعِ خداداد اگر چہ تھا وحشت  
ریاضِ کم نہ کیا ہم نے کسبِ فن کے لیے وحشت

بحم شوق کے پیچھے چلے اور اتنی مدت تک  
کہ اعزازِ امیرِ کارداں بخشا گیا ہم کو جوشِ طبعِ ابدی

اقبال کا کہنے کا ڈھنگ ذرا نرالا ہے، یہی بات یوں  
فرماتے ہیں :

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خدا داد  
 کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد  
 خونِ رگِ مہار کی گرمی سے ہے تعمیر  
 میخانہٴ حافظ ہو کہ بُت خانہٴ بہزاد  
 بے محنتِ پیہم کوئی ہو ہر نہیں کھلتا  
 روشن شررِ تیشہ سے ہے خانہٴ فرہاد

ہر بڑے شاعر کا کلام اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فن اور ہنر کا مقصد کیا ہونا چاہیے۔ کلامِ اقبال میں بھی یہ اشارے واضح انداز سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ فن میں جہاں اقبال جلال اور جمال دونوں کیفیتوں کو یکجا دیکھنا چاہتے ہیں وہاں وہ اس سے ایک اعلیٰ تر زندگی کے حصول کا مقصد بھی وابستہ کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں صحیح فن و ہنر وہ ہے جو ہمارے عزم اور دلونے کو آگے بڑھائے، فرسودگی ماحول کے خلاف ہمیں بغاوت پر اکسائے، ایک صالح زندگی کی ترقیب دے، ہمیں مشکلات اور رکاوٹوں پر فتح پانا سکھائے، ہر منزل کے بعد نئی منزل ہمارے سامنے لے آئے۔ اگر فن و ہنر اس معیار پر پورے نہیں اترتے تو وہ پھر اقبال کے نزدیک افسانہ و افسوں سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے :

دلبری بے قاہری جادوگری است  
 دلبری با قاہری پیغمبری است  
 گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا بوہر  
 واسطے صورتِ گرمی و شاعری و نائے سرود



”مرقع چغتائی“ کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں کہ ”زوال پذیر فن قوم کے لیے چنگیز خاں کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔“ اگر زوال پذیر فن اور اس کے اثرات کی تصویر دیکھنا مقصود ہو تو آج کے شاعروں پر ایک نظر ڈالیے اور دیکھیے کہ زوال آمادہ شاعری کس کس انداز سے اپنے کرشمے دکھا رہی ہے۔ شعراء حضرات کی شان میں یہاں کچھ کہنا مقصود نہیں لیکن بڑے بڑے شاعروں میں شاعروں کا بہکنا بلکہ قے تک کر دینا کہاں سے آیا؟ زوال آمادہ تغزل سے با اقبال کے زندگی پرور اشعار سے؟

اقبال کی گہری نگاہ نے شاعری کے علاوہ رقص و موسیقی کا بھی جائزہ لیا ہے۔ رقص و موسیقی ایسے موضوعات ہیں جن کے متعلق میں شاید اپنی بے علمی کی بنا پر کچھ عرض نہ کر سکوں لیکن کلام اقبال کے مطالعے کے بعد اتنا کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کا رقص اور موسیقی کا تصور شعر کے تصور سے مختلف نہیں۔ فن و ہنر میں شاعری بھی آ جاتی ہے اور رقص بھی، موسیقی بھی اور ریت تراشی بھی، نقاشی بھی اور فن تعمیر بھی۔ اقبال ان تمام فنون کو ہماری شخصیت کی گہرائی کا ایک پر تو قرار دیتے ہیں۔ جتنی گہری فن کار کی شخصیت ہوگی اتنے ہی گہرے اور جاندار نقوش اس کے فن میں ابھریں گے۔ موسیقی کے متعلق فرماتے ہیں:

وہ نغمہ سردی خون غزل سرا کی دلیل  
کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تا بناک نہیں  
نوا کو کرتا ہے موج نفس سے زہر آلود  
وہ نئے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں

پھر میں مشرق و مغرب کے لالہ زاروں میں  
کسی چین میں گریبانِ لالہ چاک نہیں

مغرب کی بات تو خیر جانے دیجیے، مشرق کے اکثر موجودہ شعراء سے اقبال  
بہت بیزار ہیں، اس لیے کہ انہوں نے غمی تصوف کی روح کو اپنا کر اپنے شعر کو  
زندگی سے آشتا کرنے کے عوض اسے افسردہ خاطر ہی مہربے دلی اور پاپوسی کا لباس  
پہنایا۔ اقبال نے شعر و نظم کے لیے یہ میار قرار دیا ہے کہ نغمے کو سیل کی مانند تند رو  
ہونا چاہیے تاکہ وہ دل سے غم و افسردگی کے قافلے کو نکال دے۔ اس کے خلاف  
انہیں اپنے دور کے شعراء میں بالکل ہی مختلف کیفیت نظر آئی، چنانچہ وہ کہنے پر مجبور  
ہو گئے کہ:

مشرق کے نیستان میں ہے متارجِ نفس نے  
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے  
تاثيرِ غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم  
اچھی نہیں اس قوم کے حق میں غمی نے  
شیشے کی صراحی ہو کر مٹی کا سبو ہو  
شمشیر کی مانند ہو تیزی میں ترمی نے  
ایسی کوئی دنیا نہیں افلاک کے نیچے  
بے معرکہ ہاتھ آئے جہاں تحتِ جم و کے  
ہر لحظہ نیا طود نئی برقِ تجلی  
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو سٹے

ہماری مصوری عوامی زندگی کے کس قدر دور رہی ہے اس کا اندازہ کلاسیکل تصویریں دیکھنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان تصویروں میں شاہی دربار ہیں، امیر و وزیر ہیں، معرقتی اور مذہبی رجحانات ہیں، خالق ہیں، خالق ہیں، مندر ہیں، سادھو ہیں، بھگتی ہیں، ہمالہ کی گہٹیاں ہیں۔ اگر نہیں ہے تو ایک وہ زندگی نہیں ہے جو ہمیں ارد گرد سانس لیتی اور چلتی پھرتی نظر آتی ہے۔ روحانیت کے اس طوفان میں ابعثا کی تصویروں کو محض ایک استثنیٰ سمجھیے۔ مصوری میں زندگی سے اس بیگانگی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ آج کل کی تصویروں کا انداز کچھ ایسا ہوتا ہے کہ ایک راہب اپنی آرزوؤں کے حلقے میں گرفتار کسی جنگل میں بیٹھا ہوا ہے، ایک عورت کسی طاقتور کو پنجرے میں بند کیے بیٹھی ہے، ایک فقیر کسی بادشاہ کے سامنے کھڑا ہے۔ ایک نازنین مندر کی طرف جا رہی ہے۔ ایک ہوگی دیرانے میں بیٹھا ہے۔ ایک لڑکا کسی بوڑھے کی گردن پر سوار ہے، وغیرہم۔ گویا قلم سے مضمونِ موت کے سوا کچھ مترشح نہیں ہو رہا۔ ہر طرف افسانہ و افسونِ موت ہی نظر آ رہا ہے۔ اس افسانہ و افسونِ موت کا ذکر اقبال ہی کے الفاظ میں ایک اور جگہ دیکھیے:

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگِ نخبیل  
 بندی بھی فرنگی کا مقلد، عجمی بھی  
 مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد  
 کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرورِ ازل بھی  
 معلوم ہیں اسے مردِ ہنر تیرے کمالات  
 عنایت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی

فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے

آئینہ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

جہاں تک فنون لطیفہ کا تعلق ہے اقبال اس ذوقِ نظر کے قابل نہیں جو کسی  
شے کی محض سطحیت سے آگے نہ جا سکے۔ ہنر کا مقصد ان کی نظر میں حیاتِ ابدی  
کا سوز ہے نہ کہ ایک شرکاء سوز جو ایک لمحے سے زیادہ نہیں رہتا۔ شاعر کی نوا اور مثنیٰ  
کے نفس سے اقبال چمن کے تروتازہ ہونے کی اُمید رکھتے ہیں افسردہ ہونے  
کی نہیں۔

چمن کو تازہ رکھنے کی آرزو اقبال کے دل میں ہمیشہ زندہ و بیدار رہی ہے۔ ان  
چند مثالوں کے علاوہ، جن میں اقبال نے فن کے متعلق اپنا نظریہ بیان کیا ہے، اقبال  
نے فن کے ہونے پر پیش کیے ہیں وہ قدرت و جدت میں اپنی مثال آپ ہیں۔  
ہماری اردو اور فارسی شاعری اقبال سے قبل ان نمونوں سے قطعی نا آشنا تھی۔  
یہاں میں کلامِ اقبال سے اقتباسات پیش کر کے اپنے مقالے کو زیادہ طویل بنانا  
مناسب خیال نہیں کرتا۔ ایسے نمونے اقبال کے کلام میں اول سے آخر تک موجود  
ہیں۔ منظر کشی میں بلوغ اور لطیف تشبیہیں اور استعارے اقبال کے ہاتھ میں  
آکر بلوغ تر اور لطیف تر ہو گئے ہیں۔ اقبال کے ذوقِ جستجو نے قدم قدم  
پر خوب سے خوب تر کی تلاش کی ہے اور جس نظارۂ قدرت پر اقبال نے  
نگاہ ڈالی ہے اسے حسین تر بنا دیا ہے :

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے

نگاہ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو

اقبال ہر اعتبار سے ایک عہد آفریں شاعر ہیں۔ ہم اقبال کے خیالات کو ہمیشہ متفق ہوں یا نہ ہوں ان خیالات کی عظمت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال نے جو بات کہی ہے وہ انسانیت کی بلندی سے کہی ہے۔ اقبال صرف مقصد کی عظمت ہی کے قایل نہیں ہیں بلکہ اس کے حصول کے لیے طریق کار کی عظمت کے بھی قایل ہیں۔ عظمت کے اس تصور نے اقبال کی شاعری کو ایک آفاقی حیثیت اور عالم گیر قدر بخشی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال کا کلام ہمارے لیے کسی طرح حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کا کلام ایک انسان کا کلام ہے اور اسے اسی خیال سے پڑھنا لازمی ہے۔ اس کلام پر ایمان لانا ہمارے لیے ضروری نہیں بلکہ دوسرے بڑے شعراء کے کلام کی طرح ہمیں ان کے شس و قبح کو اپنی پرکھ کی کسوٹی پر رکھ کر دیکھنے کا حق حاصل ہے۔ اس میں ہمیں غلط اندیشیاں بھی نظر آ سکتی ہیں، ہم بعض نظریات سے اختلاف بھی کر سکتے ہیں لیکن اس فن کار کا کمال یہ ہے کہ ہم کہیں بھی کلام اقبال کی عظمت سے منکر نہیں ہو سکتے۔ فکر اقبال میں یہ عظمت اقبال کے اس بنیادی عقیدے سے پیدا ہوئی ہے کہ انسان عظیم ہے اور جادہ عظمت پر گامزن ہے۔ اقبال کے کلام کو ہم مختصر سے مختصر الفاظ میں بیان کرنا چاہیں تو اسے صحیفہ عظمت آدم کے سوا اور کوئی نام نہ دے سکیں گے۔ عظمت آدم کے موضوع پر ان کے یہ اشعار تو زبان زدِ عام ہیں :

عروج آدم خاکی سے انجم ہے جلتے ہیں  
کہ یہ ٹوٹا ہوا تار نہ کامل نہ بن جائے

خبر ٹی ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے  
 کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں  
 ”جاوید نامہ“ کی تمہید آسمانی میں یہی خیال اقبال نے کچھ اور سحر انگیز الفاظ  
 میں بیان کیا ہے :

فروعِ مشتِ خاک از لوریاں افزودں شود روزے  
 زمیں از کوکبِ تقدیر ما گردوں شود روزے  
 خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد  
 ز گردابِ سپہر نیلگوں بیرون شود روزے  
 یکے در معنی آدم نگر از من چہ می پرسی  
 ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے  
 پناں موزوں شود این پیٹ پا افتادہ مضمونے  
 کہ یزدان را دل از تاثیرِ اد پُر خوں شود روزے

”جاوید نامہ“ کا ذکر آتے ہی اس نوع کی ایک اور کتاب کا تصور لازمی طور پر  
 ذہن میں آ جاتا ہے اور وہ ہے اٹلی کے مشہور شاعر ڈانٹے کی ”کامیڈی“ جو آج  
 ”ڈیوائن کامیڈی“ کے نام سے مشہور ہے۔ کہتے ہیں کہ اقبال نے ”جاوید نامہ“ کا  
 خاکہ ”ڈیوائن کامیڈی“ سے مستعار لیا ہے۔ ہمیں اس دعوے کو صحیح تسلیم کرنے  
 میں قذرے تاثر ہے، اس لیے کہ ڈانٹے کی تصنیف ”ڈیوائن کامیڈی“ کا ماخذ بھی  
 اصل میں وہ احادیثِ نبوی ہیں جن میں معراج کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ اس کے  
 علاوہ ”ڈیوائن کامیڈی“ سے قبل شیخ اکبر حضرت مخی الدین ابن عربی کی کتاب

”فتوحاتِ مکیہ“ اور ابوالعلا معری کی تصنیف ”رسالہ الغفران“ منظرِ عام پر آچکی تھیں۔ یہ تصانیف اقبال کے سامنے بھی موجود تھیں اور ڈانٹے کے سامنے بھی۔ خیر یہ بات یہاں ایک جملہ معترضہ کی حیثیت رکھتی ہے، کہنا میں کچھ اور چاہتا ہوں۔ وہ ”ڈیوائن کامیڈی“ میں ڈانٹے اپنی محبوبہ بیٹریس کی تلاش میں جاتا ہے اور ”جاوید نامہ“ میں اقبال حق کی جستجو میں نکلتا ہے۔ ڈانٹے عیسائی تھا اور اقبال مسلمان، محض لفظی اعتبار سے نہیں، بلکہ معنوی اعتبار سے بھی۔ ڈانٹے کی کتاب میں غیر عیسائیوں کا ذکر موجود ہے اور اقبال کی کتاب میں غیر مسلمانوں کا لیکن :

بہیں تفاوت رہ از کجا ست تا بہ کجا

جہاں غیر عیسائیوں کے ذکر میں ڈانٹے صبر و ضبط و تحمل کا دامن ہاتھ سے چھوڑ کر کفِ بدن ہو جاتا ہے وہاں اقبال غیر مسلمانوں کا ذکر اسی احترام سے کرتا ہے جس احترام سے کسی مسلمان کا۔ شیوجی تھاراج، گوتم بدھ، بھرتزی ہری اور ہنرو خاندان کا تذکرہ اقبال نے ”جاوید نامہ“ میں کیا ہے اور رسول اللہ اور حضرت علیؑ کا ذکر ”ڈیوائن کامیڈی“ میں ڈانٹے نے کیا ہے۔ ان کے علاوہ ”ڈیوائن کامیڈی“ میں ان شخصیتوں اور عظیم انسانوں کا تذکرہ بھی موجود ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام

---

(۱) یہاں اس مسئلے کو چھڑنا تو زیرِ نظر مقالے کے موضوع سے باہر ہے لیکن یہ سوال آج تک اردو کے اکثر طلبہ کی پریشانی کا باعث ہے اور انہیں اس کا خاطر خواہ جواب نہیں مل سکا کہ اقبال کو ”نقاد“ اسلامی شاعریوں کہتے ہیں اور ڈانٹے اور ملٹن کو ”عیسائی شاعر“ کیوں نہیں کہا جاتا اور کلیداس، ملی داس اور میگود کو ”ہندو شاعر“ کے نام سے کیوں یاد نہیں کیا جاتا؟

سے قبل اس دنیا میں آئیں۔ یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ڈانٹے کے مرشد و اجل کا زمانہ بھی حضرت مسیح سے پہلے کا زمانہ ہے۔ ڈانٹے نے اپنے مذہبی تعصب کے جوش میں ان میں سے کسی کو معاف نہیں کیا۔ جو عظیم ہستیاں عیسائیت سے قبل اس دنیا میں آئیں اگرچہ انہیں ڈانٹے نے دوزخ کے مرکز میں نہیں دکھایا ہے لیکن اس کے حدود میں دکھانے سے گریز نہیں کیا۔ وہاں ان کے لیے ڈانٹے نے عقل انسانی کا ایک قلعہ بنایا ہے۔ یہاں یہ علم و ادب کے آفتاب گھاس پر بیٹھے نظر آتے ہیں۔ یہ سارا ماحول عقل کی روشنی سے جگمگا رہا ہے۔ چونکہ یہ ہستیاں عیسائیت سے قبل عالم وجود میں آئیں اس لیے ڈانٹے نے ان کے لیے جو مقام تجویز کیا ہے وہ دوزخ ہے۔ نیز ان کے لیے یہ طے کر دیا ہے کہ یہ جلوة الہی سے کبھی فیضیاب نہیں ہو سکتیں اور یہ ہمیشہ نامراد اور ناامید رہیں گے۔ رسول اللہ اور حضرت علیؑ کا ذکر ڈانٹے نے اس کتاب میں جس انداز سے کیا ہے وہ علم و ادب کے طالب علموں کے لیے ایک بہت بڑا سوالیہ نشان ہے۔ میں اس حصے کو ”عقل کفر کفر نہ باشد“ کا سہارا لے کر بھی یہاں نقل کرنا مناسب نہیں سمجھتا۔ سوال مذہبی بحث کا نہیں ہے بلکہ محض اس قدر ہے کہ کیا ادب العالیہ کسی دور میں بھی اس غیر مہذب لب و لہجے کا متحمل ہو سکتا ہے؟

شاعر کی اس تنگ نظری نے درجل کو بھی نہیں بخشا ہے۔ یہ ہے پرومیرہ

کا روحانی رشتہ !

اس کے خلاف اقبال کی زبانی شوچی مہاراج، گوتم بدھ اور بھرتی ہری کا ذکر نہیں۔ ادب و احترام کے کون سے موتی ہیں جو اقبال نے ان شخصیتوں پر



نچھاؤر نہیں کیے۔ اور ایک ایسے عالم میں، جب کہ جلال الدین رومیؒ اقبالؒ کو اپنی رہنمائی میں اندک کی سیر کر رہے ہیں، اقبالؒ نے شوچی مہاراج سے روحانیت کا درس لینے میں فخر محسوس کیا ہے اور اس درس کو اپنے دل کی گہرائیوں میں جگہ دی ہے۔ اقبالؒ کا عظمتِ آدم کا تصور محض غالی تہیٰ جذباتی قسم کا تصور نہیں بلکہ ایک گہرا اور رچا ہوا تصور ہے جس سے کلامِ اقبالؒ اول سے آخر تک جگمگا رہا ہے:

آدمیت احترامِ آدمی

باخبر شو از مقامِ آدمی

کے عقیدے پر اقبالؒ مضبوطی سے قائم ہیں۔ یہ تصور کسی مصلحت پر مبنی نہیں ہے۔ مقامِ آدمی اقبالؒ کی نظر میں کس قدر بلند ہے اس کا اندازہ ایک شعر نقل کر دیتے سے نہیں ہو سکتا، اس کے لیے اقبالؒ کے فلسفہٴ حیات کا غائر نظر سے مطالعہ ضروری ہے۔ انسان کو قدم قدم پر مسائلِ حیات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ حوادث اکثر حوصلہ شکن بھی ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حوصلہ شکنی انجامِ کار انسان کو بے یقینی اور مایوسی کی طرف لے جاتی ہے۔ اقبالؒ یہاں انسان کی رہنمائی کے لیے آتے ہیں اور اس سے کہتے ہیں:

شاخِ نہالِ سدر، خار و خنجر چمنِ مشو  
منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشِ مشو

برخیز کہ آدم را، سنگامِ نمود آمد  
ایں مشتِ غبارے را انجمِ بسجود آمد

آں راز کہ پوشیدہ در سینه ہستی بود  
از شوخی آب و گل در گفت و شنود آمد

مرد ستارہ کہ در راہ شوق ہمسفر اند  
کر شمر پنج و ادا فہم و صاحب نظر اند  
چہ جلوہ ہاست کہ دیدند در کف خاکے  
قفا بہ جانب افلاک سوئے مانگرند

یہ تمام اشارے ہیں اس حقیقت کی جانب کہ انسان کو نظام کائنات میں ایک خاص منصب عطا کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ عظمتِ آدم میں جہاں اس قدر اعتماد اور یقین کا اظہار ہوگا وہاں قنوطیت کے لیے کوئی جگہ نہیں ہوگی۔ انسان کے رگ و پے رجائیت کے دلوں سے معمور ہوں گے اور اقبال کا ”آدم“ سحرِ خیام کے ”آدم“ سے کہیں مختلف ہوگا جس کا ذکر خیام ان رباعیات میں کرتا ہے :

آمد سحرے نداز میخانہ ما  
کاسے زندہ خرا باقی و دیوانہ ما  
بر خیز کہ پڑ کنیم پیانہ ز مے  
زاں پیش کہ پڑ کنند پیانہ ما

من باده جام یک منی خواہم کرد  
خود را بہ دو جام مے غنی خواہم کرد

اول سے طلاقِ عقل دین خواہم گفت  
پس دخترِ رز را بہ زنی خواہم کرد

اں ہا کہ محیطِ فضل و آداب شدند  
در کشفِ علوم شمعِ احیاء شدند  
رہ زین شبِ تاریک نہ بُروند بروں  
گفتند فسادِ دورِ خواب شدند

خیام کی تو خیر بات ہی مختلف ہے، اقبال کا عظمتِ آدم کا تصور غالب کے اس  
نظریے کی بھی تردید ہے کہ :

موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

ان سطور میں غالب اور اقبال کا موازنہ کرنا مقصود نہیں، نہ ہی غالب کی  
شاعری پر تبصرے کی اس مقالے میں گنجائش ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اردو شاعری  
میں نکر و اجتہاد کی ابتداء غالب ہی سے ہوئی ہے۔ غالب ہمارے پہلے شاعر ہیں  
جنہوں نے شاعری میں سوچ بچار کے عناصر داخل کیے لیکن غالب میں جہاں  
رجائیت کے بعض اشاروں کے ساتھ ساتھ نا اُمیدی اور یاس و اندوہ کا  
ایک طوفان مٹا ہے وہاں اقبال کے یہاں شاید ہی یا کس و نا اُمیدی یا  
قنوطیت کی کوئی جھلک نظر آئے۔ یہاں طوفانِ رجائیت ہی کا ملتا ہے۔  
بے چارگی، اُداسی اور اندوہ گینی کلامِ اقبال میں کہیں نظر نہیں آتیں۔ اقبال

کے الفاظ میں انسان رازِ کُن فکاں ہے۔ اسے صرت اپنی آنکھوں پر ظاہر  
ہوتے کی ضرورت ہے۔ ان کی نظریں انسان کی ساری کائنات پر برتری مستم  
ہے۔ انسان نے جب روئے زمین پر اپنا جلوہ دکھایا تو بقولِ اقبال :

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد  
حسن لرزید کہ صاحبِ نظرے پیدا شد  
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور  
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد  
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل  
حذر اسے پردگیاں، پردہ درے پیدا شد  
زندگی گفت کہ در خاک پیدم ہم عمر  
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

مقدر کی طوفانی موجوں میں انسان کی حیثیت خس و خاشاک کی نہیں ہے بلکہ وہ

یہ دو تین اشار کلامِ اقبال میں استثناء کی حیثیت رکھتے ہیں :

نری بندہ پروری سے مرے دن گزرے ہیں نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایتِ زمانہ

بالِ جبریل

وہی میری بد نصیبی وہی تیری بے نیازی مرے کام کچھ نہ آیا یہ کمالِ نے نوازی

بالِ جبریل

زندگانی ہے مری مثلِ بابِ خاموش

باغکِ در

ہر اعتبار سے ان طوفانی موجوں پر قادر ہے۔ اس کی انفرادیت کے اقبال یہاں تک قایل ہیں کہ انہیں انسان کا خدا کی ذات میں داخل ہو جانا گوارا نہیں، بلکہ تصوف کے ایک مسئلے کو ایک نظم میں بیان کرتے ہوئے انسان کو اس قدر عظمت کا حامل قرار دیا ہے کہ انسان گم ہے اور خدا اس کی جستجو میں سرگشتہ و پریشان ہے:

ما از خداے گم شدہ ایم، او بہ جستجو است

چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزو است

آہ سحرگہی کہ زند در فساق ما

بیرون و اندرون زبرد و زو چارو است

ہنگامہ بست از پیہ دیدارِ خاکِ

نظارہ را بہانہ تماشاے رنگِ بو است

اقبال نے انسان کے اندر قوتِ یقین پیدا کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ ہماری شاعری میں اولین کوشش ہے۔ اقبال اگر اردو اور فارسی شاعری کو اس موڑ سے آشنا کرتے تو آج جوش ملیح آبادی، مجاز، احسان دانش اور سردار جعفری کی شاعری کا انداز یقیناً مختلف ہوتا۔ جوش کو شاعر انقلاب بنانے میں اس ماحول کا بہت بڑا ہاتھ ہے جس کی تخلیق اقبال کے تفکر نے کی۔ اقبال کی صدائے بازگشت ہمیں صرف نظم گو شعراء کے کلام ہی میں نہیں سنائی دیتی بلکہ غزل گو شعراء بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ جگر کی یہ غزل:

بود لوں کو فتح کر لے وہی فاتح زمانہ

صرف موضوع کے اعتبار ہی سے نغمہ اقبال کی بازگشت نہیں بلکہ اس میں الفاظ

اور ترکیبیں بھی قریب قریب وہی ہیں جنہیں اقبال بہت پہلے سے استعمال کر رہے ہیں۔ یہاں سوال ایک آدھ غزل کا نہیں بلکہ ساری غزلیہ شاعری کو ایک نٹے رجحان سے آشنا کرنے کا ہے۔ اقبال سے پہلے ہماری غزل محض ایک انفعالی کیفیت کے گرد گھوم رہی تھی۔ اقبال نے اگر اسے عنایت میں رچا ہوا ایک باقار لہجہ عطا کیا۔ غزل کی داخلیت کو برقرار رکھتے ہوئے اقبال نے اسے مسائل حیات سے آشنا کیا اور اسے گھٹے ہوئے بعض آئینہ ماحول سے نکال کر کھلی فضا میں سانس لینے کی توفیق بخشی۔ یہ کہنا تو شاید صحیح نہیں ہوگا کہ اقبال اگر غزل کو اس لب و لہجے سے آشنا کرتے تو ہمیں فیض اور روش صدیقی کی شاعری نظر نہ آتی لیکن قیاس یہی ہے کہ فیض اور روش کے آنے میں ابھی ایک زمانہ اور گزر جاتا۔ سرمایہ و محنت کی آویزش کا موضوع، ہوا آج اکثر شعراء کے کلام کا طرہ امتیاز بنا ہوا ہے، سب سے پہلے اقبال ہی کی فکر نکتہ آفریں اردو شاعری میں لائی۔ پہلی جنگ عظیم کا سانحہ اقبال کی آنکھوں کے سامنے گزرا۔ تہذیبِ یورپ خود کشی کر چکی تھی لیکن خود کشی سے قبل اس نے دنیا کی دوسری تہذیبوں کو بھی بُری طرح مجروح کر دیا تھا۔ اس جھٹکے سے کرۂ ارض کا ایک ایک گوشہ ہل چکا تھا۔ تجارتی دنیا کی گرم بازار می ختم ہو گئی تھی۔ بے روزگاری اور افلاس کے مسائل نے ہر ملک کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔ یہ مسائل کسی ایک خاص طبقے، قوم یا ملک کے سامنے نہیں تھے۔ ہر ملک اپنی اپنی پریشانیوں میں گرفتار تھا۔ اقبال نے صورتِ حال کو ایک خاموش تماشا ٹی کی حیثیت سے نہیں دیکھا بلکہ ابھی جنگ کے خاتمے کو ایک آدھ برس ہی گزرا تھا کہ نظم ”خضر راہ“ شائع ہوئی جسے ہم بقول آل احمد سرور ”اردو شاعری کا نیا مہد نامہ“ کہہ سکتے ہیں۔ اس اکم بامستی نظم میں اقبال نے

ان تمام مسائل و واقعات کا جائزہ لیا جو ایشیا اور اہل ایشیا کے لیے پریشانی کا باعث بنتے تھے۔ شاعر ایک رات اپنے گوشہ دل میں جہانِ اضطراب چھپائے سائے دریا پر محو نظر ہے۔ اس پر سکون ماحول میں، جب کہ دریا کی موج مضطر کا اضطراب مٹم چکا ہے، طائر اپنے اپنے آشیانوں میں اسیروں، شاعر کی ملاقات پیک جہاں پیمہ خضر سے ہوتی ہے جو شاعر سے کہہ رہا ہے کہ:

چشمِ دل وا ہو تو ہے تقدیرِ عالم بے حجاب  
شاعر اُس سے وہی سوال کرتا ہے جو اسے اور دوسروں کو پریشان کر رہے ہیں:

زندگی کا راز کیا ہے، سلطنت کیا چیز ہے؟  
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروٹ؟  
ہو رہا ہے ایشیا کا خرّہ دیرینہ چاک  
نوجوان اقوام نو دولت کے ہیں ہیرایہ پوش  
گرچہ اسکندر رہا محروم آبِ زندگی  
فطرتِ اسکندری اب تک ہے گرم ٹائے و نوٹ  
بیپا ہے لاشی ناموس دینِ مصطفیٰ  
خاکِ دلوں میں مل رہا ہے ترکمانِ سخت کوٹ  
آگ ہے، اولادِ ابراہیم ہے، غرور ہے  
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے؟

خضر سب سے پہلے اقبال کو اپنی جہاں گردی کا سبب بتانے ہیں۔ یہ سبب کیا

ہے، اقبال کا اپنا فلسفہ حرکت و عمل ہے جسے خضر کے الفاظ میں اقبال نے یوں ادا کیا ہے:

یہ کھنہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی  
ہے یہی اسے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

یہ ساری نظم، جس میں خضر نے زندگی، سلطنتِ سرمایہ و محنت اور دنیاٹے اسلام کے متعلق خیالات کا اظہار کیا ہے، اول سے آخر تک رجائیت کے کیف سے لیریز ہے۔ اس عالم میں جب کہ دنیا سو اس باختم ہو رہی تھی، سیاسی قوتیں پریشان تھیں، ہماری شاعری صحیح معنوں میں زندگی اور موت کے دورا ہے پر تھی، اقبال نے ماتھے پر تسکین ڈالے بغیر ماحول کو زندگی کا پیغام دیا اور میٹھے سروں میں اپنا نغمہ اس انداز سے پھرا:

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی ٹپ  
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے  
زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار  
تا یہ چنگاری فردِ غ جادواں پیدا کرے  
خاکِ مشرق پر چمک جائے مثالِ آفتاب  
تا بدخشاں پھر وہی بس گراں پیدا کرے

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر  
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساتری



دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے گوب  
 تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری  
 مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق  
 طب مغرب میں مزے میٹھے، اثر خواب آوری  
 گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں  
 یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری  
 اس سراب رنگ و بو کو گلستاں بچھا ہے تو  
 آہ اے نادان نفس کو آئیاں بچھا ہے تو

بندہ مزدور کو جا کر سراپہ پیغام دے  
 خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات  
 اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار جیلہ گر  
 شاخ آہو پر رہی ہدیوں تلک تیری برات  
 دست دوست آفریں کو مزدیوں ملتی رہی  
 اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ  
 مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار  
 انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

یہ ہیں اردو شاعری میں سرمایہ و محنت کی آویزش کے اولین نقوش ہو بعد ہیں  
 رنگ بدل بدل کر ہم عصر شعراء کے کلام میں نمایاں ہوئے۔ اقبال کا آزادی کا تھوڑا

چلبست کے ہوم رول کے تصور سے کہیں آگے جاتا ہے۔ اقبال نے تو آنے والی نسلوں کے لیے منزل کی واضح نشان دہی کر دی اور رستے میں قدم قدم پر تفکر کے چراغ روشن کر دیے؛ کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی۔

اقبال کی آزادی کا تصور صرف ہندوستان کی آزادی نہیں بلکہ مشرق کے تمام غلام ممالک کی آزادی کے تصور کا آئینہ دار ہے۔ ہندوستان کی غلامی چونکہ بالکل سامنے کی بات ہے اس لیے قدرتی طور پر اقبال کے دل میں وہ بڑی تڑپ پیدا کرتی ہے:

شرق و غرب آزاد و مانجھیر غیر  
خشتِ ماسد مایہ تعمیر غیر  
زندگانی بر مراد دیگر اسے  
جاوداں مرگ است نے خوابِ گراں

لیکن اس غلامی کی ذمہ داری مظلوم پر بھی اتنی ہی عاید ہوتی ہے جتنی ظالم پر۔ آخر ہم غلامی پر رضامند ہوئے کیوں؟ اگر غلام ہو گئے تھے تو اس زنجیر کو ہم نے توڑ کیوں نہیں پھینکا؟

مظلوم کے ہند کی تقدیر کہ اب تک  
بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگین ہے  
دہقان ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ  
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے  
جاں بھی گرو غیر، بدن بھی گرو غیر  
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکین ہے

یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تو  
 تجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

ہندوستان ہو یا دوسرے مشرقی ممالک، جہاں بھی مکرو فن خواجگی نے اپنا  
 دام بوس پھیلا رکھا ہے اقبال وہیں اپنی ضربِ کاری لگاتے ہیں۔ جہاں وہ اس  
 غلامی پر ندامت اور شرمندگی محسوس کرتے ہیں وہاں ایسا محسوس ہوتا ہے گویا تمام  
 غلام ممالک کا جذبہ شرمندگی سمٹ کر ان کے دل میں جمع ہو گیا ہے۔ غلامی کی  
 حالت میں وہ قیام کو بے حضور اور سجدے کو بے سرور پانتے ہیں، بلکہ یہاں تک کہ  
 عالمِ غلامی میں وہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا نام بھی اپنی زبان پر نہیں لانا  
 چاہتے کیونکہ ان کے نزدیک یہ حق صرف آزاد بندوں ہی کو پہنچتا ہے۔

از قیام بے حضور من میرس  
 از سجود بے سرور من میرس  
 جلوہ حق گرچہ باشد یک نفس  
 قسمت مردانِ آزاد است و بس  
 مردِ آزادے پو آید در سجود  
 در طوافش گرد او چرخِ کبود  
 ما غلامان از جلاش بے خبر  
 از جمالِ لازوالش بے خبر  
 از غلامے لذتِ ایماں مجو  
 گرچہ باشد حافظِ قرآن مجو

عیدِ آزادانِ شکوہ ملک و دیں  
عیدِ محکومانِ ہجومِ مومنین

پوں بنامِ مصطفیٰؐ خواہم درود  
از خجاست آبِ می گردود و بود

تا ندارد از محمدؐ رنگ و بو  
از درودِ خود میالا نام او

اقبال نے اپنے عہد کے نام جو پیغام دیا ہے وہ آزادی انسان کا پیغام ہے۔ اقبال کی نظریں غلام اس قابل بھی نہیں کہ ان کی بصیرت پر بھروسہ کیا جاسکے۔ آزاد اور غلام کا فرق انہوں نے کئی طریقوں سے بیان کیا ہے :

آزاد کی رگ تخت ہے مانند رگِ سنگ  
محکوم کی رگ نرم ہے مانند رگِ نات  
محکوم کا دل مردہ و افسردہ و بوسیدہ  
آزاد کا دل زندہ و پُر سوز و طرب ناک  
آزاد کی دولت دل روشن، نفس گرم  
محکوم کا سرمایہ فقط دیدہ نمناک  
محکوم ہے بیگانہٗ اخلاق و مروت  
ہر چند کہ منفق کی دلیلوں میں ہے چالاک

ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہمدوش  
وہ بندہ افلاک ہے یہ خواجہ افلاک

اگرچہ یورپ کے ہتھکنڈوں کو اقبال بڑی نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ انہیں یورپ سے نفرت ہے۔ یورپ کی سیاست اور تہذیب میں جہاں خرابیاں ہیں وہاں خوبیاں بھی ہیں۔ اقبال ان خوبیوں کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ آپ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ میری زندگی کا بیشتر حصہ یورپی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطہ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں خضایقِ اسلام کا مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے کرتا ہوں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب ان افکار کو میں نے اُردو میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے تو میں نہیں کر سکا۔ اس کے لیے مجھے انگریزی کا سہارا لینا پڑا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ انہوں

نے Reconstruction of Religious Thought in Islam

اسلامی تشکر کی تشکیل جدید کو اپنی بہترین فلسفیانہ تصنیف کہا ہے۔ انماں کے اس خیال کے پیش نظر مذکورہ تصنیف ایک بہت توجہ طلب کتاب ہے۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں: ”جدید تاسوئخ کا قابلِ ذکر پہلو یہ ہے کہ دُنیا نے اسلام بڑی تیزی سے مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی جانب گامزن ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اندیشہ صرف یہ ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہماری نظروں کو خیرہ نہ کر دے اور کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم اس تمدن کی اندرونی گہرائیوں تک رسائی حاصل نہ کر سکیں۔ ہمارے سامنے اس وقت واحد راستہ یہ ہے کہ ہم ایک

مؤدب یکنہ آزادانہ رویے سے علومِ حاضر تک رسائی حاصل کریں اور اسلام کی تعلیم کا اس نئے علم کی روشنی میں مطالعہ کریں خواہ ہیں اپنے متقدمین سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

بقول ڈاکٹر تاثیر، اقبال نے اسی واحد راستے پر عمل کیا۔ انہوں نے یورپی تمدن کی روح تک پہنچنے کی کوشش اور اسلام کی تاویلِ جدید یورپی خیال کی روشنی میں کی اقبال کوئی تنگ نظر ملا نہیں تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ اکثر مسلمانوں نے بھی اس امر کی کوشش کی ہے کہ اقبال کو ایک تنگ نظر ملا بنا کر پیش کیا جائے۔ انہوں نے یورپی علوم کے سرچشمے سے صرف اپنی پیاس ہی نہیں بجھائی بلکہ اس کا اعتراف بھی کیا ہے اور دوسروں کو بھی اس سرچشمے سے پیاس بجھانے کی تلقین کی ہے۔ بعض نقاد اقبال کے جذبہٴ تحصیلِ علم کو بالکل ہی دوسرے رنگ میں پیش کرتے ہیں۔ علم کا چشمہ کہیں بھی ہو سچا طالب علم وہاں تک ضرور جائے گا۔ رسول اللہؐ نے آج سے ساڑھے تیرہ سو برس قبل انسان کو یہی تلقین کی کہ علم کی تلاش میں اگر دنیا کے آخری گوشے تک جانا پڑے تو بھی دریغ نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال لکھتے ہیں: ”مسلمان فلسفیوں نے یونانی فلسفے سے بہت کچھ سیکھا اور یورپ کو بہت کچھ سکھایا۔ پھر ایک زمانہ ایسا آیا کہ مسلمانوں کا فکر و نظر جمود کا شکار ہو گیا۔ اس دوران میں یورپ میں علم و فکر کے فائزے برابر آگے بڑھتے رہے۔“ اقبال نے اس ٹوٹے ہوئے سلسلے کو دوبارہ ہاتھ میں لینے کی کوشش کی۔ انہوں نے خود اپنے نقطہٴ نظر کو یورپی نقطہٴ نظر کہا ہے، دراصل ان کا نقطہٴ نگاہ ایک آزاد اور غیر جانبدار نقطہٴ نگاہ ہے۔

نتیجے نے ”بقولِ زردشت“ میں کہا ہے: ”انسان کا بڑا کام یہ ہے

کردہ ایک پُل ہے نہ یہ کہ وہ ایک منزل ہے۔ اور جہاں تک مشرقی اور مغربی فلسفے کو آپس میں ملانے کا تعلق ہے اقبال کی عظمت یہ ہے کہ انہوں نے ایک مضبوط پُل کا کام دیا ہے۔

اقبال پر نیتشے کا گہرا اثر تھا۔ مثنوی ”اسرارِ خودی“ کی حکایت ”الماسِ زغال“ اقبال نے نیتشے سے لی ہے۔ اس نظم میں الماسِ زغال کو نصیحت کرتا ہے :

فارغ از خوف و غم و دوسواں باش  
پختہ مثل سنگِ ثناء الماس باش  
در صلابتِ ابروئے زندگی است  
نا توانی، ناکسی، نا پختگی است

نیتشے نے یہ تعلیم دی ہے کہ پختگی اختیار کر۔ خطرے کی زندگی بسر کر۔ اچھا وہی ہے جو اپنے اندر قوت پیدا کرتا ہے اور بڑا وہ ہے جو کمزور ہے اور اپنی حفاظت نہیں کر سکتا۔ جمہوریت اس کی نظر میں محض افراد کو گنتا ہے۔ جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ان کے اشعار میں ان اثرات کا پرتو موجود ہے۔ نیتشے کے اکثر بیرو مثلاً گوٹے، نیپولین، شینڈل، شوپن ہار اور ہائینے اقبال کے بھی ہیرو ہیں۔ دونوں کے یہاں فوق البشر کا ایک تصور موجود ہے۔ اقبال کا خودی کا تصور بھی مغرب کے فلسفیانہ اثر سے آزاد نہیں۔ اقبال سے پہلے ڈیکارٹس نے یہ کہا تھا کہ ”فلسفے کو اپنے سفر کی ابتدا خودی سے کرنا چاہیے۔ ویسے بھی کائنات میں کون سا خیال ہے جو نیا ہے؟ اقبال کے بارے میں اگر ہم بوشِ عقیدت میں یہ کہہ دیں کہ وہ مغربی خیالات سے متاثر نہیں ہوئے یا انہوں نے ہر قدم پر مغربی فلسفے کی تغلیط کی

ہے تو یہ ایک طرح سے اقبال کے مرتبہ کو کم کرنے کی کوشش ہوگی۔  
 اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے مغربی فلسفے کے ہر صالح پہلو کو اپنے دل  
 میں جگہ دے کر اسے رچے ہوئے انداز میں پیش کیا اور اسے مشرقی مزاج کے ساتھ  
 ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ نیتشے کے فوق البشر کے تصور ہی کو لے لیجیے۔  
 بعض نقاد اعتراض کرتے ہیں کہ اسی فوق البشر کے تصور نے انجام کار اقبال میں  
 عقابیت اور شاہیت کا ایک سیلان پیدا کیا۔ اس اعتراض کے ساتھ عموماً اقبال  
 کے یہ اور اس قسم کے دوسرے اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

بو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اسے پسر  
 وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

یہ اعتراض بادی النظر میں بہت دزنی نظر آتا ہے لیکن اس موضوع پر اقبال  
 کے اشعار اگر تمام سباق و سیاق کے ساتھ پڑے جائیں تو اعتراض کا جواب ان  
 ہی اشعار میں مل جاتا ہے۔ اقبال نے ان اشعار میں خوں ریزی کی نہیں بلکہ سخت  
 کوٹنی کی تعلیم دی ہے:

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام  
 سخت کوٹنی سے ہے تلخ زندگانی انگلیں

جہاں تک شاہین کا تعلق ہے اقبال نے اسے اس نا پر، کہ وہ آشیانہ  
 نہیں بتاتا، پرندوں کی دنیا کا درویش کہا ہے۔ علامہ اقبال کے ایک خط کا  
 اقتباس علی گڑھ میگزین کے اقبال نمبر میں شائع ہوا تھا جس میں آپ لکھتے ہیں کہ  
 ”شاہین ایک خود دار و غیرت مند پرندہ ہے اور کسی کے ہاتھ کا مارا شکار نہیں



کھاتا۔ بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ بلند پرواز ہے۔ خلوت پسند ہے۔  
تیز نگاہ ہے۔ گویا اقبال کو شاہین میں وہ تمام خصوصیات نظر آتی ہیں جو فقرے  
والبتہ ہیں۔ شاہین کا ذکر ایک دوسری جگہ اقبال اس طرح سے کرتے ہیں :

نہیں تیرا نشیمن قصر سلطانی کے گنبد پر

تو شاہین ہے لبراکر پہاڑوں کی چٹانوں پر

یہ ایک بڑی زیادتی ہوگی اگر ہم شاہین اور چیتے وغیرہ کا نام لے کر اقبال کے عظیم  
مقصد پر حرج گیری شروع کر دیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ شاہین کی تمام خاصیتوں میں  
سے اقبال نے صرف وہی چن لی ہوں جو فقرے کے قریب ہوں اور باقیوں کو نظر انداز  
کر دیا ہو۔ اس صورت میں اعتراض کی نوعیت بالکل مختلف ہو جاتی ہے اور اشعار  
کے مفہوم کی عظمت اعتراض کی زد میں نہیں آتی۔ یہ صحیح ہے کہ اس شعر میں :

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اسے پسر

وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

شاہین اور کبوتر کی مثالوں سے ذہن فوری طور پر ظالم اور مظلوم کی طرف  
منتقل ہو جاتا ہے۔ اس مفہوم کے لیے اگر کبوتر پر جھپٹنے کے علاوہ کوئی اور مثال  
پیش کی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتا لیکن کلام اقبال الباحی کلام نہیں ہے اور یہ ضروری  
نہیں ہے کہ ہم اقبال کے ہر لفظ اور ہر مصرعے پر ایمان لے آئیں۔ نہ ہی اقبال ہم سے  
یہ توقع رکھتے ہیں۔ اقبال بنیادی طور پر ایک شاعر ہیں اور شاعر کے متعلق انہوں  
نے کئی بار یہ حقیقت قاری کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ :

کرم شب تاب است شاعر در شبستانِ دیور  
در پردِ باطن فروغِ گاہِ بہست و گاہِ نیست

”بالِ جبریل“ میں اسی خیال کو انہوں نے اور زیادہ واضح الفاظ میں بیان کیا ہے :

گاہِ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود  
گاہِ الجہ کے رہ گئی اپنے توہمات میں

# کتابیات

اقبال	اسرارِ خودی
اقبال	رموزِ بے خودی
اقبال	پیامِ مشرق
اقبال	بانگِ درا
اقبال	زبورِ مجسم
اقبال	جاوید نامہ
اقبال	بالِ جبریل
اقبال	مغربِ کلیم
اقبال	سافرِ پس چہ باید کرد
اقبال	ارمنجانِ حجاز
مرتبہ : سید عبدالواحد	باتیاستِ اقبال
مرتبہ : محمد اللہ عارف	رغبتِ سفر
اقبال ۱۹۱۵ء	دیباچہ اسرارِ خودی
مرتبہ : تصدق حسین تاج	مضامینِ اقبال
(اقبال کے خطبات، تقاریر اور بیانات)	حرفِ اقبال
مرتبہ : لطیف احمد شردانی	

(ترجمہ اسرارِ خودی، مجلس شیخ عبدالرحمن)

(ترجمہ پیامِ مشرق، عبدالرحمن طارق)

ڈاکٹر عشرت الزور

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

مجنوں گورکھپوری

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

مولوی احمد دین

عبدالمالک آردی

مرتبہ : ڈاکٹر محی الدین زور قادری

محمود نظامی

ابوظفر عبدالواحد

اشفاق حسین

فضل الہی عارف

شاغل فخری

عبدالقوی دریا بادی

ترجمانِ اسرار

روحِ مشرق

مثنوی سرودِ بے خودی

شرح اسرارِ خودی

شرح زبورِ مجسم

شرح رموزِ بے خودی

شرح ارمنانِ حجاز (مختصر فارسی)

شرح جاوید نامہ

اقبال

روحِ اقبال

اقبال

اقبال کی شاعری

شاد و اقبال

ملفوظاتِ اقبال

مناہِ اقبال

مقامِ اقبال

تلمیحاتِ اقبال

تصویراتِ اقبال

فلسفہِ اقبال

نقدِ اقبال	یکش اکبر آبادی
اقبال، امامِ ادب	رئیس احمد جعفری
حکمتِ اقبال	غلام دستگیر رشید
آثارِ اقبال	غلام دستگیر رشید
فکرِ اقبال	غلام دستگیر رشید
اقبال اور سطر	عبدالرحمن خاں
تصوف کی اصلیت	وحید احمد
فلسفہِ اقبال	ناشر: بزمِ اقبال لاہور
عرفانِ اقبال	بشیر مخفی
اقبال کا نظریہ تصوف	بشیر مخفی
جہانِ اقبال	عبدالرحمن طارق
معارفِ اقبال	عبدالرحمن طارق
اقبال کا سیاسی کارنامہ	محمد احمد خاں
یادِ اقبال	مرتبہ: غلام سرور فگار
ٹیکورا اور اقبال	عارف بٹالوی
اقبال کی پیش گوئیاں	ڈاکٹر سید یاسین ہاشمی
اقبال کی کہانی	ڈاکٹر ظہیر الدین احمد جامی
پاکستان	شوکت اللہ انصاری
الحمراد	دماہنامہ لاہور۔ ایڈیٹر جہاد علی خاں، جلد ۲ نمبر ۵۵: اقبال نمبر

(سہ ماہی) دہلی (انجمن ترقی اردو، دہلی) اقبال نمبر،

طبع دوم ۱۹۴۴ء

اردو

(ماہنامہ) حیدرآباد، اقبال نمبر، جون ۱۹۳۸ء

سب رس

(روزنامہ) لاہور، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۵۸ء

امروز

(انگریزی روزنامہ) کراچی، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۵۸ء

ڈان

دکشبید احمد صدیقی، جلیل احمد قدوائی، ڈاکٹر محمد حسن،

مقالات

عبدالمغنی، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مظہر عزیز ایم اے،

ظفر احسن آصف، کمال عظیم آبادی، نذیر مومن،

عبدالسلام نوح شید، شیخ عبدالشکور، صلاح الدین احمد۔

1. *Development of Metaphysics in Persia* by Iqbal.
2. *Reconstruction of Religious Thought in Islam* by Iqbal.
3. *Iqbal's Educational Philosophy* by Khawaja Ghulam-us-Sayidain.
4. *The Poet of the East* by Abdullah Anwar Beg.
5. *Aspects of Iqbal* (published by Qaumi Kutub Khana, Lahore).
6. *Iqbal as a Thinker* (published by Sh. Mohd. Ashraf Lahore).
7. *Iqbal* by Atiyya Begam.
8. *Mohammedanism* by Hamilton A.R. Gibb.
9. *Modern Islam in India and Pakistan* by W.C. Smith.
10. *The Divine Comedy* by Dante
11. *The Inferno* (translated by John Ciardi).
12. *Islam* by Alfred Guillaume.
13. *The Meaning of the Glorious Koran* (explanatory translation by Marmaduke Pickthall).
14. *Bhagavat Gita* (as explained by Shri C. Rajgopal Achari)

## پروفیسر حکیم ناتھ آزاد

دسمبر ۱۹۱۸ء میں پنجاب کے ایک چھوٹے سے شہر عیسیٰ خیل (پاکستان) میں پیدا ہونے والے حکیم ناتھ آزاد ان دنوں جموں یونیورسٹی میں صدر شعبہ اردو کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔ وہ نظم و نثر کی اکیس کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کے کلام کے مجموعے ”بیکراں“، ”ستاروں سے ذروں تک“ اور ”وطن میں اجنبی“ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اب تک اپنے والد جناب تلوک چند محروم کے کلام کے سات مجموعے مرتب کر چکے ہیں۔ ”اقبال اور مغربی مفکرین“ پر انہیں حال ہی میں اول انعام ملا ہے۔ اقبال پر ان کی چار ادبی کتابیں ”جاوید نامہ کا اردو ترجمہ“، ”اقبال اور کشمیر“، ”اقبال: زندگی شخصیت اور شاعری“ اور ”مرقع اقبال“ اس وقت زیر طباعت ہیں۔ جہاں تک اقبالیات کا تعلق ہے آزاد کی مرتب کی ہوئی اقبال نمائش ان کا ایک لازوال کارنامہ ہے۔ ہندوستان بھر میں دکھائے جانے کے بعد یہ نمائش ماسکو اور تاشقند میں بھی منعقد ہوگی۔

حکیم ناتھ آزاد کو ان کی ادبی خدمات پر ۱۹۶۵ء میں آل انڈیا میر اکیڈمی نے ”امتیاز میر ایوارڈ“ دیا۔ سال رواں کے شروع میں آزاد صاحب ساہتیہ اکیڈمی کی جنرل کونسل کے رکن منتخب ہوئے اور ابھی حال ہی میں انہیں کل ہند انجمن ترقی اردو نے اپنی مجلس عام کا رکن منتخب کیا ہے۔ اس انتخاب

میں جگن ناتھ آزاد کو کامیاب اُمیدواروں میں سب سے زیادہ ووٹ ملے۔  
اس وقت جگن ناتھ آزاد اقبال کی ایک ضخیم سوانح حیات مرتب کرنے  
میں مصروف ہیں۔

۱۹۶۲ء میں آزاد یورپ کی سیاحت کر چکے ہیں۔ واپسی پر آپ نے اقبال  
کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ہسپانیہ کی میر کے دوران قرطبہ، غرناطہ، مرسیہ  
مدینۃ الزہراء اور دیگر تاریخی مقامات دیکھے۔